У. Джемсъ.

ВСЕЛЕННАЯ

СЪ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

Переводъ съ англійскаго

Б. Осипова и О. Румера.

Подъ редакціей

прив.-доц. Г. Г. ШПЕТТА.

МОСКВА.

Книгоиздательство „КОСМОСЪ“.

1911.

У. Джемсъ.

Б
Д

ВСЕЛЕННАЯ

СЪ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ АНГЛІЙСКАГО
Б. Осипова и О. Румера.

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ
прив.-доц. Г. Г. ШПЕТТА.

675

МОСКВА.
Книгоиздательство „КОСМОСЪ".
1911.

Б/Д Р
[redacted]
Института Лекция
1400/27 232347

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЛЕКЦІЯ I.

Стр.

Типы философскаго мышленія 1

Наша эпоха вновь становится философской, 1. Измѣненіе тона съ 1860 г., 2. Опредѣленіе эмпиризма и раціонализма, 4. Какъ поступаютъ философы: они выбираютъ какую-нибудь часть міра и по аналогіи съ ней интерпретируютъ цѣлое, 4. Они стремятся къ тому, чтобы онъ казался менѣе чуждымъ, 6. Ихъ различіе со стороны темперамента, 6. Ихъ системы достигаются путемъ разсужденія, 7. Ихъ тенденція къ сверхтехничности, 8. Излишекъ ея въ Германіи, 9. Важное значеніе воззрѣнія у философа, 11. Примитивная мысль, 12. Спиритуализмъ и матеріализмъ; два типа спиритуализма, 13. Теизмъ и пантеизмъ, 13. Теизмъ создаетъ дуализмъ Бога и человѣка и оставляетъ человѣка внѣ Бога, 14. Пантеизмъ отожествляетъ человѣка съ Богомъ, 16. Современная тенденція къ пантеизму, 17. Законность нашего требованія занимать существенное мѣсто во вселенной, 18. Плюрализмъ versus монизмъ: представленіе міра въ „формѣ каждаго единичнаго“ и въ „формѣ всего цѣлаго“, 19. Цитата изъ проф. Джекса, 19. Характеристика абсолютнаго идеализма, 20. Особенности конечнаго сознанія, которыхъ не можетъ имѣть абсолютъ, 21. Конечное всегда остается внѣ абсолютной реальности, 22.

ЛЕКЦІЯ II.

Монистическій идеализмъ 23

Резюмэ, 23. Радикальный плюрализмъ—тема этихъ лекцій, 24. Большинство философовъ относятся къ нему пренебрежительно, 24. Отчужденность отъ насъ абсолюта Брэдли, 25. Спиноза и „quatenus“, 25. Затрудненіе для симпатическихъ отношеній съ абсолютомъ, 26. Идеалистическая попытка интерпретировать его, 27. Цитата изъ проф. Джонса, 28. Опроверженіе плюрализма абсолютистами, 29. Критика доказательства Лотце въ пользу монизма путемъ анализа того, что заключается между двумя дѣйствіями, 30. Опредѣленіе порочнаго интеллектуализма, 33. Альтернатива Ройса: или полное разъединеніе, или абсолютное соединеніе

Стр.

вещей, 33. Діалектическія затрудненія Брадли въ вопросѣ объ отношеніяхъ, 38. Непригодность абсолюта, какъ раціонализирующаго средства, 40. Тенденція раціоналистовъ къ крайностямъ, 43. Вопросъ о „внѣшнихъ“ отношеніяхъ, 44. Переходъ къ Гегелю, 46.

ЛЕКЦІЯ III.

Гегель и его методъ 47

Вліяніе Гегеля, 47. Типъ его воззрѣнія импрессіонистическій, 48. „Діалектическій“ элементъ въ дѣйствительности, 49. Плюрализмъ заключаетъ въ себѣ возможные конфликты между вещами, 50. Гегель объясняетъ конфликты взаимнымъ противорѣчіемъ понятій, 50. Критика его попытки выйти за предѣлы обычной логики, 51. Примѣры „діалектическаго“ строенія вещей, 53. Раціоналистическій идеалъ: положенія, обезпечивающія себя съ помощью двойного отрицанія, 57. Возвышенность концепціи, 58. Критика точки зрѣнія Гегеля: она заключаетъ въ себѣ порочный интеллектуализмъ, 59. Гегель скорѣе ясновидецъ, чѣмъ человѣкъ разсуждающій, 60. „Абсолютъ“ и „Богъ“—разныя понятія, 62. Полезность абсолюта для умственнаго спокойствія, 64. Но она перевѣшивается специфическими парадоксами, которые она вноситъ въ философію, 65. Лейбницъ и Лотце о „грѣхопаденіи“, заключенномъ въ созданіи конечнаго, 66. Іоахимъ о томъ, какъ истина включаетъ въ себя заблужденіе, 68. Міръ абсолюта не можетъ быть совершеннымъ, 69. Плюралистическіе выводы, 70.

ЛЕКЦІЯ IV.

Фехнеръ 74

Сверхчеловѣческое сознаніе не предполагаетъ непремѣнно абсолютнаго духа, 74. Тощій видъ современнаго абсолютизма, 76. Тонъ фехнеровскаго эмпирическаго пантеизма противоположенъ соотвѣтствующему тону раціоналистическаго типа, 80. Жизнь Фехнера, 81. Его воззрѣніе, „дневное воззрѣніе“, 84. Его методъ разсужденія путемъ аналогіи, 84. Вся вселенная одушевлена, 85. Его монистическая формула не связана необходимо съ его системой, 85. Душа земли, 87. Ея отличіе отъ нашихъ душъ, 89. Земля, какъ ангелъ, 91. Душа растеній, 92. Логика Фехнера, 94. Его теорія безсмертія, 95. „Тучность“ его воображенія, 96. Бѣдность обыкновеннаго трансцендентальнаго пантеизма по сравненію съ его воззрѣніемъ, 97.

ЛЕКЦІЯ V.

Соединеніе элементовъ сознанія 99

Допущеніе, что состоянія ума могутъ соединяться сами собой, 99. Это допущеніе общо натуралистической психологіи, трансцендентальному идеализму и Фехнеру, 101. Критика его авторомъ въ одномъ изъ прежнихъ его сочиненій, 103. Такъ называемыя физическія сочетанія не могутъ быть приведены въ качествѣ аналогій, 106. Тѣмъ не менѣе сочетаніе

Стр.

должно быть постулируемо между частями вселенной, 108. Логическія возраженія противъ него, 109. Раціоналистическое разсмотрѣніе вопроса заводитъ насъ въ тупикъ, 114. Необходимо радикально порвать съ интеллектуализмомъ, 117. Переходъ къ философіи Бергсона, 118. Злоупотребленіе понятіями, 121.

ЛЕКЦІЯ VI.

Бергсонъ и его критика интеллектуализма 123

Личность проф. Бергсона, 123. Ахиллъ и черепаха, 125. Это — не софизмъ, 125. Мы дѣлаемъ движеніе непонятнымъ, разсматривая его при помощи статическихъ понятій, 128. Тѣмъ не менѣе разсмотрѣніе въ понятіяхъ имѣетъ огромное практическое примѣненіе, 129. Традиціонный раціонализмъ даетъ въ сущности неподвижную вселенную, 130. Невыносимость интеллектуалистической точки зрѣнія, 132. Невозможно раціоналистически объяснить дѣйствіе, измѣненіе, т.-е. непосредственную жизнь, 134. Функціи понятій скорѣе практическія, чѣмъ теоретическія, 135. Бергсонъ призываетъ насъ къ интуиціи или чувственному переживанію для того, чтобы понять, какъ совершается жизнь, 138. Что Бергсонъ подразумѣваетъ подъ этимъ, 140. Множество въ единствѣ должно быть допущено, 141. Дѣйствительно существуютъ не созданныя вещи, а вещи въ процессѣ созиданія, 145. Оригинальность Бергсона, 146. Интеллектуалистическая логика не въ состояніи опредѣлить вселенную, гдѣ измѣненіе непрерывно, 147. Жизненно вещи *суть* иныя по отношенію къ себѣ, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ логика Гегеля вѣрна, 149.

ЛЕКЦІЯ VII.

Непрерывность непосредственнаго опыта 152

Гриновская критика сенсуализма, 152. Отношенія чувствуются такъ же непосредственно, какъ ощущенія, 154. Единство вещей дано въ непосредственномъ потокѣ, а не въ отвлеченномъ разсужденіи, которое преодолѣваетъ первоначальную несогласованность потока, 155. Minima опыта передаютъ непрерывность его, 156. Ошибка въ возраженіяхъ противъ самосоединенія, 156. Конкретныя единицы опыта суть иныя по отношенію къ себѣ, 157. Дѣйствительность является сплошной, 160. Интеллектуализмъ долженъ быть чистосердечно отвергнутъ, 161. Абсолютъ есть только гипотеза, 162. Богъ Фехнера не есть абсолютъ, 162. Абсолютъ не разрѣшаетъ интеллектуалистическаго затрудненія, 163. Вѣроятно ли существованіе сверхчеловѣческаго сознанія, 165.

ЛЕКЦІЯ VIII.

Итоги 167

Представленіе специфически религіозныхъ переживаній, 167. Ихъ природа, 168. Они подтверждаютъ понятіе болѣе широкой жизни, часть которой мы составляемъ, 170. Эта жизнь должна быть конечна, если мы

Стр.

желаемъ избѣжать парадоксовъ монизма, 171. Богъ, какъ конечное существо, 172. Эмпиризмъ лучшій союзникъ религіи, чѣмъ раціонализмъ, 173. Эмпирическія доказательства въ пользу болѣе обширнаго духа должны открыть дверь суевѣріямъ, 173. Но это возраженіе нельзя считать фатальнымъ, 174. Наши убѣжденія образуютъ части дѣйствительности, 175. Въ плюралистическомъ эмпиризмѣ наше отношеніе къ Богу оказывается менѣе всего отчужденнымъ, 175. Слово „раціональность“ лучше замѣнить словомъ „интимность“, 176. Различіе и опредѣленіе монизма и плюрализма, 177. Плюрализмъ заключаетъ въ себѣ индетерминизмъ, 179. Всѣ въ своихъ рѣшеніяхъ пользуются „лѣствицей вѣры“, 181. Заключеніе, 182.

ПРИБАВЛЕНІЯ.

I. Вещь и ея отношенія 184
II. Чувство активности 203
III. Дѣйствительность и измѣненіе 223
Примѣчаніе къ лекціи VI 228
Указатель 233

ЛЕКЦІЯ ПЕРВАЯ.

Типы философскаго мышленія.

Эти лекціи должны быть общедоступными, и ихъ немного, поэтому, я счелъ правильнымъ исключить отсюда всѣ болѣе спеціальныя проблемы и разсмотрѣть нѣсколько темъ, представляющихъ общій интересъ. Къ счастью, наша эпоха, повидимому, опять становится философской: еще теплится заглохшій подъ пепломъ огонь. Оксфордъ, въ теченіе долгаго времени бывшій для англійской публики питомникомъ сѣмянъ кантовскаго и гегелевскаго идеализма, въ послѣднее время сдѣлался источникомъ совершенно отличнаго пути мышленія. Даже не-философы начали принимать участіе въ спораҳъ о такъ называемомъ плюрализмѣ или гуманизмѣ. Слегка похоже на то, какъ будто старинный англійскій эмпиризмъ, который въ теченіе столь продолжительнаго времени былъ вытѣсненъ у насъ изъ моды болѣе благородно звучащими германскими формулами, оперился снова и готовится взлетѣть выше прежняго. Дѣло имѣетъ такой видъ, какъ будто основанія сызнова подвергаются испытанію и провѣркѣ.

Индивидуальность не укладывается ни въ какую классификацію; однако мы будемъ неуклонно подводить каждаго, съ кѣмъ придется встрѣтиться, подъ какую-нибудь общую рубрику. Такъ какъ этими рубриками обыкновенно тому или иному слушателю внушаются ассоціаціи, имѣющія характеръ предубѣжденій, то жизнь философіи въ значительной мѣрѣ состоитъ изъ неудовольствій по поводу классификацій, и жалобъ на непониманіе. Но признаки проясненія имѣются; и пренія, вообще, обнаруживаютъ меньшую язвительность, за что отчасти заслуживаютъ

благодарности какъ Оксфордъ, такъ и Гарвардъ. Бросимъ взглядъ назадъ, въ шестидесятые годы: Милль, Бэнъ и Гамильтонъ были единственными оффиціальными философами Британіи. Спенсеръ, Мартино и Годжсонъ еще только что начинали. Во Франціи ученики Кузена исключительно рылись въ исторіи; и одинъ Ренувье имѣлъ оригинальную систему. Въ Германіи напоръ, произведенный гегеліанствомъ, истощился, и помимо исторической учености, оставалась только матеріалистическая полемика, съ Бюхнеромъ и Ульрици въ качествѣ главныхъ борцовъ. Лотце и Фехнеръ были единственными оригинальными мыслителями; притомъ Фехнеръ совсѣмъ не былъ профессіональнымъ философомъ.

Получалось общее впечатлѣніе нестройныхъ споровъ и разномыслій, недостатка тонкости и широко распространеннаго невѣжества. Диллетантизмъ господствовалъ. Вышедшіе въ 1855 году „Письма о философіи человѣческаго духа“ Самюеля Бэли являются однимъ изъ лучшихъ выраженій англійскаго ассоціаціонизма и дѣйствительно сильной книгой. Но послушайте, что онъ пишетъ о Кантѣ: „Никто, послѣ прочтенія извлеченій.... не станетъ удивляться, слыша, какъ люди выдающихся способностей признаются, что, несмотря на ихъ многолѣтнія занятія, имъ не удалось составить себѣ ясное понятіе объ умозрѣніяхъ Канта. Я, пожалуй, даже удивился бы, если бы это удалось имъ. Въ 1818 году или около этого года лордъ Гренвиль, при посѣщеніи англійскихъ озеръ, сказалъ профессору Уильсону, что послѣ пятилѣтняго изученія философіи Канта онъ не составилъ себѣ яснаго понятія о ней. Около того же времени Уильберфорсъ сдѣлалъ другому моему другу такое же признаніе. Серъ Джемсъ Макинтошъ (очевидно, выведенный изъ себя напрасными усиліями) восклицаетъ: „Я силюсь понять эту проклятую нѣмецкую философію““ [1]).

Какой изъ окфордскихъ мыслителей рискнулъ бы напечатать столь *наивныя* и провиціально-звучащія цитаты изъ современныхъ авторитетовъ?

Факелъ знанія переходитъ изъ одной страны въ другую, подобно тому, какъ вѣтеръ разноситъ пламя. Углубленіе философскаго сознанія пришло въ англійскій міръ изъ Германіи, какъ оно, вѣроятно, вернется туда въ непродолжительномъ времени. Это произошло благодаря Феррьеру, Дж. Г. Стирлингу, а въ особенности Т. Г. Грину. Если бы мнѣ нужно было обрисовать въ широкихъ штрихахъ, въ чемъ состояло тогда главное измѣненіе философской доктрины, я бы назвалъ это переходомъ отъ незрѣлости стариннаго англійскаго мышленія, отъ крайней несложности его (все равно—идетъ ли рѣчь о религіозномъ или антирелигіозномъ теченіи) къ раціонализму, имѣвшему свой непосредственный корень въ Германіи, но освобожденному отъ того техническаго и слишкомъ рѣзкаго характера, какой онъ имѣлъ у нѣмцевъ, и способному вдохновлять, и оставаться неопредѣленнымъ, и быть, по англійскому обыкновенію, благочестивымъ.

Поколѣніе той эпохи, когда Т. Г. Гринъ начиналъ свою дѣятельность въ Оксфордѣ, повидимому, испытывало такое чувство, какъ если бы оно уже достаточно долго кормилось трухой психологіи и ассоціаціонизма, и испытывало влеченіе къ нѣкоторой широтѣ (хотя бы соединенной съ расплывчатостью),—къ чему-то въ родѣ свѣжаго вѣтра, проносящагося издалека, напоминающаго намъ наше возвышенное происхожденіе.

Мѣстомъ, на которое Гринъ направилъ свои удары, была несвязность господствовавшаго англійскаго сенсуализма. Великою интеллектуальной дѣятельностью для него было *установленіе отношеній;* а укрѣпиться въ концѣ концовъ въ томъ, что большинству изъ васъ извѣстно, какъ кантовское единство апперцепціи, преобразованное въ живую душу міра,—означало, по его убѣжденію, найти ключъ къ этому установленію отношеній.

Отсюда—монизмъ набожнаго типа. Мы—до извѣстной степени какъ бы падшіе ангелы, мы составляемъ одно съ разумомъ, какъ таковымъ. Рѣзкое пренебреженіе къ эмпиризму сенсуалистическаго типа всегда характеризовало эту философскую школу, которая, въ общемъ, господствовала въ Оксфордѣ и въ шотландскихъ университетахъ до настоящаго дня.

Но въ настоящее время есть признаки того, что она уступаетъ дорогу волнѣ пересмотрѣннаго эмпиризма. Я сознаюсь, что я былъ бы радъ побѣдѣ этой позднѣйшей волны; итакъ, (тѣмъ раньше я выскажусь, тѣмъ лучше), я надѣюсь, что мой

[1]) *Bailey*, op. cit, First Series, p. 52.

голосъ будетъ зачисленъ въ ея пользу, между прочимъ, въ результатѣ этихъ чтеній.

Что означаютъ термины: эмпиризмъ и раціонализмъ? Если свести дѣло къ ихъ важнѣйшему различію,—*эмпиризмъ означаетъ привычку объяснять цѣлое посредствомъ частей, а раціонализмъ означаетъ привычку объяснять части посредствомъ цѣлаго.* Такимъ образомъ, раціонализмъ сохраняетъ родство съ монизмомъ, такъ какъ цѣлостность идетъ объ руку съ единствомъ; между тѣмъ какъ эмпиризмъ склоняется къ плюралистическимъ взглядамъ. Всякая философія можетъ быть не болѣе, какъ суммарнымъ очеркомъ, картиной міра въ ракурсѣ, сокращеннымъ видомъ съ птичьяго полета на перспективу событій. И первое обстоятельство, которое должно быть отмѣчено, состоитъ въ томъ, что единственный матеріалъ, находящійся въ нашемъ распоряженіи для построенія картины цѣлаго міра, доставленъ различными частями этого міра, относительно которыхъ мы уже раньше имѣли опытъ. Мы не можемъ изобрѣсти никакихъ новыхъ формъ пониманія, приложимыхъ исключительно къ цѣлому,—такихъ, которыя не были бы раньше внушены разсмотрѣніемъ частей. Соотвѣтственно этому, всѣ философы составляли понятіе о цѣломъ мірѣ по аналогіи съ какой-нибудь частной чертой его, которая въ особенности плѣнила ихъ вниманіе. Такъ, теисты заимствовали свою точку зрѣнія изъ идеи мануфактурнаго производства, пантеисты—изъ идеи произрастанія. Для однихъ міръ подобенъ мысли или грамматическому предложенію, которымъ выражена мысль. Для такого философа цѣлое должно логически предшествовать частямъ; ибо нельзя было бы изобрѣсти буквъ, если бы не было слоговъ, и слоговъ—если бы не было цѣлыхъ словъ.

Другіе, пораженные разрозненностью и взаимной случайностью такого множества подробностей вселенной, принимаютъ, что вселенная, какъ цѣлое, искони отличалась такою разрозненностью, и полагаютъ, что порядокъ былъ внесенъ въ нее потомъ, быть можетъ благодаря стиранію и постепенному сглаживанію путемъ внутренняго тренія частей, первоначально сталкивавшихся между собой.

Иные станутъ разсматривать порядокъ лишь какъ статистическую видимость; для нихъ вселенная будетъ подобна огромному мѣшку съ черными и бѣлыми шарами, о количествѣ которыхъ мы лишь догадываемся съ извѣстною вѣроятностью, на основаніи того, какъ часто мы испытываемъ ихъ обнаруженіе.

Для иныхъ, далѣе, вовсе нѣтъ порядка, реально присущаго вселенной; это мы сами проицируемъ порядокъ во вселенную, отбирая объекты и намѣчая отношенія, въ цѣляхъ удовлетворенія нашихъ интеллектуальныхъ интересовъ. Мы *вырѣзаемъ* порядокъ, оставляя въ сторонѣ нестройныя части; такимъ образомъ, міръ понимается по аналогіи съ лѣсомъ или мраморной глыбой, изъ которыхъ можно сдѣлать парки или статуи, удаляя неподходящія деревья или осколки камня.

Нѣкоторые мыслители руководятся образами, навѣянными человѣческой жизнью, и толкуютъ вселенную такъ, какъ если бы она по существу была мѣстомъ осуществленія идеаловъ. Иные находятся подъ болѣе сильнымъ впечатлѣніемъ болѣе низменныхъ чертъ ея, и съ ихъ точки зрѣнія, ея характеръ лучше выражается грубыми необходимостями.

Всѣ руководятся тою или другою аналогіей; и каждая аналогія заимствуется отъ того или иного подраздѣленія вселенной. Тѣмъ не менѣе каждый бываетъ склоненъ высказывать притязаніе, будто только его выводы являются логичными, будто они одни необходимо присущи разуму вселенной; между тѣмъ, въ сущности, они всегда являются случайными особенностями болѣе или менѣе личной точки зрѣнія, которую было бы гораздо лучше признать за таковую. Дѣйствительно, точка зрѣнія одного человѣка можетъ быть гораздо болѣе цѣнной, чѣмъ точка зрѣнія другого; и наши точки зрѣнія обыкновенно бываютъ нашими не только самыми интересными, но и самыми почтенными вкладами въ міръ, гдѣ мы исполняемъ свою роль. Зачѣмъ былъ данъ людямъ разумъ,—говоритъ одинъ писатель XVIII вѣка,—какъ не для того, чтобы сдѣлать ихъ способными находить разумныя основанія тому, что имъ бываетъ нужно думать и дѣлать?—И я думаю, что исторія философіи въ общемъ поддерживаетъ это мнѣніе. „Цѣль познанія,—говоритъ Гегель [1]),—состоитъ въ томъ, чтобы сорвать съ объективнаго міра покровъ его отчужденности и создать намъ

[1]) Smaller Logic, § 194. [Ср. *Hegel*, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 194, Zusatz 1. Рус. пер. В. Чижова, Энциклопедія философскихъ наукъ. Ч. I, Логика. Стр. 331.]

болѣе интимную близость съ нимъ". Разные люди находятъ свой умъ въ большей близости съ весьма различными отдѣлами міра.

Позвольте мнѣ сдѣлать здѣсь нѣсколько замѣчаній относительно любопытныхъ антипатій, возбуждаемыхъ указанными склонностями. Онѣ совершенно неосновательны; ибо всѣ приверженцы различныхъ воззрѣній суть человѣческія существа съ интересами, по существу одинаковыми, и никто изъ нихъ не является совершенно извращеннымъ демономъ, какимъ его часто воображаетъ другой. Оба они вѣрны міру, въ которомъ они живутъ; ни тотъ ни другой не желаетъ уничтожить его; ни тотъ ни другой не желаетъ разсматривать его, какъ какую-то несвязную безсмыслицу; оба хотятъ сохранить его, какъ вселенную того или иного рода; и всѣ ихъ разногласія являются второстепенными по сравненію съ этимъ глубокимъ согласіемъ. У нихъ можетъ быть только склонность подчеркивать различныя стороны. Или одинъ можетъ больше другого заботиться объ установленіи цѣлей и объ оправданіи надеждъ. Или у нихъ могутъ быть различные вкусы въ смыслѣ языка. Одинъ можетъ любить вселенную, характеризуя ее въ величавыхъ и восторженныхъ выраженіяхъ. Другому это можетъ казаться сентиментальнымъ или риторичнымъ. Одинъ можетъ претендовать на право употребленія богословскаго словаря, другой — техническаго или академическаго. Одного моего знакомаго американца, стараго фермера, его сосѣдъ назвалъ плутомъ. Тотъ немедленно побилъ обидчика, со словами: „Я не намѣренъ сносить ваши уничижительные эпитеты". Эмпиристическіе умы, ставящіе части раньше цѣлаго, употребляютъ уничижительные эпитеты, съ точки зрѣнія раціоналистовъ, которые исходятъ изъ цѣлаго и, поэтому, пользуются привилегіей напыщенности. Но всѣ подобныя различія стоятъ на второмъ планѣ и должны играть подчиненную роль по сравненію съ тѣмъ фактомъ, что, — являемся ли мы эмпиристами или раціоналистами, — мы сами составляемъ часть вселенной и раздѣляемъ то же глубокое участіе въ ея судьбахъ. Мы одинаково жаждемъ того, чтобы вѣрнѣе быть съ нею интимно близкими, быть въ ней какъ дома, и вносить свою лепту на ея улучшеніе. Жалко было бы, если бъ незначительныя эстетическія разногласія разъединили почтенныхъ людей.

Я самъ буду употреблять уничижительные эпитеты эмпиризма. Но если вы посмотрите на духъ, скрытый за буквою, то — я увѣренъ — вы не сочтете меня отцеубійцей. По отношенію къ нашей общей матери я — такой же добрый сынъ, какъ и любой раціоналистъ между вами.

Что болѣе смущаетъ меня, чѣмъ эти недоразумѣнія, такъ это дѣйствительная неясность многаго изъ того, о чемъ мнѣ придется говорить, и трудность сдѣлать эти предметы понятными для слушателя. Но во всякой философіи есть двѣ части, „zwei Stücke" — какъ сказалъ бы Кантъ: конечное воззрѣніе, вѣрованіе или положеніе, къ которому она приводитъ насъ, и разсужденія, посредствомъ которыхъ достигается и подготовляется это положеніе. Философія, какъ обыкновенно говорилъ намъ Джемсъ Феррьеръ, дѣйствительно, должна быть истинною, но это — самое послѣднее изъ ея требованій. Иной можетъ найти истину, не будучи философомъ, а путемъ догадки или откровенія. Истина философа отличается тѣмъ, что она достигается *разсужденіемъ*. Не предположеніе, но доводъ долженъ отдать ее ему въ руки. Обыкновенные люди, — сами не зная какъ, — находятъ свои вѣрованія прирожденными себѣ. Они вскакиваютъ на нихъ обѣими ногами и остаются такъ. Философы должны дѣлать больше; они должны сначала получить отъ разума разрѣшеніе на это; и для профессіональнаго философскаго ума операція пріобрѣтенія этого разрѣшенія бываетъ обыкновенно дѣломъ гораздо болѣе существеннымъ и важнымъ, чѣмъ какія-либо частныя вѣрованія, къ которымъ такое разрѣшеніе можетъ дать правомѣрный доступъ. Допустимъ, напримѣръ, что какой-нибудь философъ вѣритъ въ то, что зовется свободой воли. Что обыкновенный человѣкъ рядомъ съ нимъ также раздѣляетъ это вѣрованіе, которое свойственно ему какъ бы благодаря нѣкоторой врожденной интуиціи, — это вовсе не дѣлаетъ такого человѣка дорогимъ сердцу философа; послѣдній можетъ даже испытывать стыдъ отъ такого товарищества. Что интересуетъ философа, такъ это — частныя предпосылки, на которыхъ, по его мнѣнію, утверждается свобода воли; смыслъ, въ которомъ она принимается; возраженія, которыя она устраняетъ; трудности, которыя она принимаетъ во вниманіе: короче, вся форма, и составъ, и манера, и техническія средства, сопряженные съ разсматриваемымъ вѣрованіемъ. Философъ противоположнаго направленія, который пользовался бы тѣми же техни-

ческими средствами, дѣлалъ бы тѣ же различенія и т. д., но пришелъ бы къ противоположнымъ выводамъ и совершенно отрицалъ бы свободу воли, прельстилъ бы перваго философа гораздо болѣе, чѣмъ его *наивный* единомышленникъ. Ихъ общіе технические интересы объединяли бы ихъ сильнѣе, чѣмъ сколько ихъ противоположные выводы разъединяли бы ихъ. Каждый чувствовалъ бы въ другомъ кровное родство по существу, думалъ бы о немъ, писалъ бы *для* него, заботился бы о его добромъ мнѣніи. Простодушный адептъ вѣры въ свободу воли былъ бы оставленъ обоими безъ всякаго вниманія. Его голосъ,—будь то голосъ союзника или противника,—не былъ бы принятъ въ расчетъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что до извѣстной степени это происходитъ такъ, какъ и слѣдовало бы; но, какъ всегда въ профессіональныхъ кругахъ, могутъ являться и грубыя крайности. Въ большинствѣ человѣческихъ дѣлъ цѣль въ концѣ концовъ значитъ больше, чѣмъ средство, но формы и методы могутъ легко разрушить то самое, для чего они были предназначены. Злоупотребленіе технической стороной обнаруживается въ томъ, какъ рѣдко въ философской литературѣ разбираются непосредственно и согласно съ ихъ собственнымъ достоинствомъ метафизическіе вопросы. Почти всегда ихъ разсматриваютъ, какъ чрезъ плотную шерстяную завѣсу, чрезъ покрывало мнѣній прежнихъ философовъ. Альтернативы окутываются подходящими именами, какъ будто истинѣ было бы непристойно ходить обнаженной. Покойный кембриджскій профессоръ Джонъ Гротъ сдѣлалъ нѣсколько хорошихъ замѣчаній по этому поводу. „Мышленіе“ — говоритъ онъ—„не есть нѣчто профессіональное, относящееся исключительно къ вѣдѣнію такъ называемыхъ философовъ или профессіональныхъ мыслителей. Самый лучшій философъ — это человѣкъ, который можетъ мыслить *всего проще*.... Я хотѣлъ бы, чтобы люди обратили вниманіе на то, что мышленіе (а философія—не болѣе какъ хорошее и методическое мышленіе) есть предметъ, *интимный* по отношенію къ нимъ, часть ихъ реальнаго я... чтобы они *оцѣнивали* то, что они мыслятъ, и были заинтересованы въ немъ.... По моему личному мнѣнію“,—продолжаетъ онъ, — „есть нѣчто подавляющее въ томъ грузѣ учености, благодаря которому вамъ ничего не можетъ прійти въ голову безъ того, чтобы вамъ не сказали: А, это мнѣніе такого-то лица, жившаго много лѣтъ назадъ.... Я не могу представить ничего болѣе пагубнаго для занимающихся философіей, чѣмъ привычка говорить себѣ самимъ о своемъ обычномъ философскомъ мышленіи: кто-нибудь продумалъ все это уже раньше“ [1]). Однако эту привычку всего болѣе поощряютъ въ нашихъ ученыхъ центрахъ. Вы должны привязать ваше мнѣніе къ Аристотелю или Спинозѣ; вы должны опредѣлить его посредствомъ его разстоянія отъ мнѣнія Канта; вы должны опровергнуть взгляды вашего противника, отожествляя ихъ съ взглядами Протагора. Такимъ образомъ, разстраивается вся самопроизвольность мышленія, вся свѣжесть пониманія. Каждая вещь, которой вы касаетесь, является подержанной. Сверхъ-техничность и зависящая отъ нея угрюмость младшихъ студентовъ въ нашихъ американскихъ университетахъ—ужасны. Это происходитъ отъ излишняго подражанія нѣмецкимъ образцамъ и привычкамъ. Позвольте мнѣ выразить горячую надежду, что вы въ вашей странѣ возвратитесь къ болѣе человѣчной англійской традиціи. Американскимъ студентамъ приходится возстановлять непосредственныя отношенія съ нашимъ предметомъ путемъ тяжелыхъ личныхъ усилій въ послѣдующей жизни. Нѣкоторые изъ насъ сдѣлали это. Я боюсь, что нѣкоторые болѣе молодые не сдѣлаютъ этого никогда: такъ крѣпки уже профессіональныя привычки.

Въ такомъ дѣлѣ, какъ философія, является дѣйствительно фатальнымъ, разорвать связь съ открытымъ воздухомъ человѣческой природы и мыслить исключительно въ традиціонныхъ терминахъ. Въ Германіи профессіонализмъ до такой степени оформленъ, что всякій, кто получилъ кафедру и написалъ книгу (хотя бы нескладную и эксцентричную), имѣетъ законное право остаться навсегда въ исторіи предмета, какъ муха въ кускѣ янтаря. Всѣ послѣдующіе обязаны цитировать его и сонзмѣрять свои мнѣнія съ его мнѣніемъ. Таковы правила профессорскаго спорта: они думаютъ и пишутъ исключительно другъ о другѣ, другъ для друга и другъ къ другу. При подобномъ устраненіи открытаго воздуха всякая вѣрная перспектива утрачивается, крайности и странности принимаются въ расчетъ наравнѣ съ здравыми вещами и внушаютъ одинаковое вниманіе: и если бы случайно

[1]) *Exploratio philosophica*. Part I, 1865, pp. XXXVIII, 130.

кто-нибудь сталъ писать популярно и только о результатахъ, съ умомъ непосредственно направленнымъ на предметъ, то это было бы сочтено за oberflächliches Zeug и было бы ganz unwissenschaftlich. Профессоръ Паульсенъ не особенно давно написалъ нѣсколько трогательныхъ строкъ объ этомъ сверхъ-профессіонализмѣ, благодаря господству котораго въ Германіи его собственныя сочиненія, грѣшащія „литературностью", потеряли кредитъ. Философія,—говоритъ онъ,—давно приняла въ Германіи такой характеръ, какъ если бы она была эзотерическимъ и оккультнымъ знаніемъ. Это—настоящая боязнь общедоступности. Простота изложенія стала считаться синонимомъ пустоты и поверхностности. Онъ вспоминаетъ, какъ одинъ старый профессоръ сказалъ ему однажды: „Да, мы, философы, если мы захотимъ, можемъ зайти такъ далеко, что двумя фразами поставимъ себя туда, куда никто не можетъ за нами послѣдовать". Профессоръ сказалъ это съ сознательной гордостью, но онъ долженъ былъ бы стыдиться этого. Какъ бы важна ни была техника, — результаты важнѣе. Учить философіи такъ, чтобы интересъ ученика къ техникѣ превосходилъ интересъ къ результатамъ, есть, безъ сомнѣнія, пагубное заблужденіе. Это—не хорошая, а дурная форма въ дисциплинѣ, привлекающей столь всеобщій человѣческій интересъ. Сверхъ того, если ужъ допускать технику для техники, то не является ли въ концѣ концовъ техника Давида Юма наиболѣе труднымъ образцомъ для подражанія? не есть ли она—самая удивительная? Англійскій умъ—благодареніе небу—и умъ французскій еще сохранили, вслѣдствіе своего отвращенія къ грубой техникѣ и варваризму, бо́льшую близость къ естественнымъ вѣроятностямъ истины. Ихъ литература обнаруживаетъ менѣе очевидныхъ невѣрностей и уродливостей, чѣмъ нѣмецкая литература. Вспомните нѣмецкую литературу по эстетикѣ, съ чудовищнымъ зрѣлищемъ столь неэстетической личности, какъ Иммануэль Кантъ, возсѣдающей на тронѣ въ центрѣ ея! Вспомните нѣмецкія книги по Religionsphilosophie, гдѣ біенія сердца переведены на жаргонъ понятій и превращены въ діалектику. Ничто столь настойчиво не ставитъ вопросы, чувствуетъ возраженія, требуетъ удовлетворенія, какъ религіозная жизнь. Однако всѣ ея тревоги могутъ быть подчинены разсмотрѣнію съ помощью нелѣпо малаго количества техническихъ средствъ. Просто чудо, что отдѣльные нѣмцы, при ихъ манерѣ заниматься философіей, могутъ вообще сколько-нибудь сохранять самопроизвольность ума. Что они еще въ такой высокой степени проявляютъ свѣжесть и оригинальность—это доказываетъ несокрушимое изобиліе нѣмецкой мозговой одаренности.

Позвольте мнѣ еще разъ повторить, что воззрѣніе человѣка есть фактъ великой важности. Какое кому дѣло до аргументовъ Карлейля, или Шопенгауэра, или Спенсера? Философія есть выраженіе внутренняго характера человѣка, а всѣ опредѣленія вселенной суть только сознательно принятыя реакціи человѣческихъ характеровъ по отношенію къ ней. Въ недавно вышедшей книгѣ, изъ которой я цитировалъ слова профессора Паульсена, книгѣ, состоящей изъ отдѣльныхъ статей, написанныхъ различными современными нѣмецкими философами [1]), мы переходимъ изъ одной идіосинкратической личной атмосферы въ другую, почти какъ если бы мы перелистывали фотографическій альбомъ.

Если мы возьмемъ всю исторію философіи, то системы сводятся къ небольшому числу главныхъ типовъ, которые, подъ всѣмъ техническимъ многословіемъ, въ которое облекаетъ ихъ изобрѣтательный человѣческій умъ, представляютъ какъ разъ столько же воззрѣній, столько же способовъ чувствовать цѣльный импульсъ, и видѣть цѣльное теченіе жизни; всѣ они принудительно навязаны человѣку всѣмъ его характеромъ и опытомъ, и вообще для него *предпочтительны* (нѣтъ другого подходящаго слова) въ качествѣ лучшей рабочей позиціи. Циническіе характеры занимаютъ одну общую позицію, симпатическіе характеры—другую. Но никакая общая позиція по отношенію къ міру, какъ цѣлому, невозможна до тѣхъ поръ, пока интеллектъ не развилъ значительной обобщающей силы и не научился находить удовольствіе въ синтетическихъ формулахъ. Мышленіе очень примитивныхъ людей едва ли имѣетъ даже оттѣнокъ философіи. Природа можетъ имѣть мало единства для дикарей. Для нихъ это—процессія Вальпургіевой ночи, шахматная игра свѣта и тѣни, смѣсь бѣсовскихъ и эльфовскихъ, то дружественныхъ, то

[1]) *Hinneberg*, Die Kultur der Gegenwart: Systematische Philosophie. Leipzig, Teubner, 1907. [Есть русскій переводъ.]

враждебныхъ силъ. Какъ „близко къ природѣ" ни жили бы они, они всего менѣе послѣдователи Уордсуорта. Если ихъ когда-нибудь приводитъ въ содроганіе нѣчто изъ родѣ космической эмоціи, то это, вѣроятно, въ ночиочь, когда лагерный дымъ поднимается прямо къ зловѣщему полному мѣсяцу въ зенитѣ, а лѣсъ шепчетъ о колдовствѣ и опасности. Боязнь міра, боязнь вредоноснаго и множественнаго, ничтожность силъ, колдовскія нечаянности, ирраціональность всякаго дѣятеля: таковы, безъ сомнѣнія, черты, производящія наибольшее впечатлѣніе на этой ступени культуры: они возбуждаютъ дрожь любопытства и первыя интеллектуальныя движенія. Бури и пожары, повѣтрія и землетрясенія, служа проявленіемъ сверхъестественныхъ силъ, служатъ началомъ скорѣе религознаго страха, чѣмъ философіи. Природа, скорѣе демоническая, чѣмъ божественная, *многообразна* болѣе всего. Изъ столькихъ созданій, которыя питаютъ или грозятъ, пособляютъ или уничтожаютъ, изъ столькихъ существъ, которыхъ приходится ненавидѣть или любить, понимать или страшиться,—кто находится наверху и кто внизу? Кто можетъ сказать?—Они скорѣе равночинны, и главная задача состоитъ въ томъ, чтобы приспособляться отдѣльно къ каждому изъ нихъ, ладить съ опасными силами и сохранять расположеніе другихъ, не заботясь о связности или единствѣ. На этой ступени, какъ удачно выражается Паульсенъ, символомъ природы служитъ сфинксъ, подъ питательными грудями котораго виднѣются свирѣпые когти.

Но съ теченіемъ надлежащаго времени пробудился интеллектъ съ его страстью къ обобщенію, упрощенію и подчиненію, и тутъ начались тѣ расхожденія понятій, которыя, повидимому, были скорѣе углублены, чѣмъ устранены всѣмъ послѣдующимъ опытомъ, ибо объективная природа безпристрастно помогала обѣимъ сторонамъ и предоставила мыслителямъ обращать особое вниманіе на различныя части ея, и строить противоположныя воображаемыя дополненія.

Быть можетъ, наиболѣе интереснымъ противопоставленіемъ является то, которое вытекаетъ изъ спора между двумя умонастроеніями, которые я только что назвалъ: симпатическимъ и циническимъ. Матеріалистическая и спиритуалистическая философія—вотъ тѣ соревнующіе типы, которые вытекаютъ отсюда.

Первая опредѣляетъ міръ такъ, что человѣческій духъ является по отношенію къ нему какъ бы пассажиромъ имперіала или иностранцемъ, въ то время какъ послѣдняя настаиваетъ на томъ, что интимное и человѣчное должно окружать грубую матерію и лежать въ основѣ ея. Это — спиритуалистическій способъ мышленія.

Но въ спиритуалистической философіи имѣются два весьма различныхъ типа или ступени, и моей ближайшей задачей въ этой лекціи будетъ — сдѣлать очевиднымъ ихъ контрастъ. Оба типа достигаютъ желаемой интимности воззрѣнія, но одинъ достигаетъ этого нѣсколько менѣе успѣшно, чѣмъ другой.

Родовой терминъ „спиритуализмъ", который я употребилъ просто какъ противоположность „матеріализму", подраздѣляется на два вида: болѣе интимный—монистическій и менѣе интимный—дуалистическій. Дуалистическій видъ—это *теизмъ*, достигшій разработаннаго состоянія въ схоластической философіи; монистическій видъ—это *пантеизмъ*, который иногда зовутъ просто идеализмомъ, а иногда — „послѣ-кантовскимъ" или „абсолютнымъ" идеализмомъ. Дуалистическій теизмъ проповѣдуется такъ же неуклонно, какъ и въ другое время, во всѣхъ католическихъ ученыхъ центрахъ, между тѣмъ какъ въ британскихъ и американскихъ университетахъ онъ, повидимому, за послѣдніе годы стремится къ исчезновенію и къ замѣнѣ монистическимъ пантеизмомъ, то болѣе или менѣе открытымъ, то замаскированнымъ. Мнѣ думается, что уже со времени Т. Г. Грина волна абсолютнаго идеализма рѣшительно возрастаетъ въ Оксфордѣ. Она возрастаетъ и въ родномъ мнѣ Гарвардскомъ университетѣ.

Абсолютный идеализмъ достигаетъ, какъ я сказалъ, болѣе интимной точки зрѣнія; но это положеніе нуждается въ нѣкоторыхъ поясненіяхъ. Поскольку теизмъ представляетъ міръ, какъ міръ Божій, и Бога, какъ увеличеннаго не-естественнаго человѣка (по выраженію Матью Арнольда),—казалось бы, что внутреннее качество міра остается человѣчнымъ, и что наши отношенія съ нимъ могутъ быть достаточно интимны: ибо тогда лучшее въ насъ представляется внѣ насъ; мы и вселенная становимся однимъ и тѣмъ же духовнымъ видомъ. Покуда все хорошо; и было бы послѣдовательно, если бы кто-нибудь спросилъ: какой же большей интимности вы хотите?—Отвѣтъ на это слѣдующій: сходство съ

какою-нибудь вещью не есть столь интимное отношеніе, какъ субстанціальное раствореніе въ ней, какъ образованіе съ нею одной непрерывной души и тѣла, и пантеистическій идеализмъ, тѣлящій изъ насъ одно существо съ Богомъ, достигаетъ этого высшаго объема интимности.

Теистическая концепція, изображающая Бога и его твореніе, какъ сущности разрозненныя другъ отъ друга, еще оставляетъ человѣческую личность внѣ глубочайшей реальности во вселенной. Богъ, – говоритъ она, –совершенъ отъ вѣка и довлѣетъ себѣ. онъ творитъ міръ свободнымъ актомъ, какъ внѣшнюю субстанцію; и творитъ человѣка, какъ третью субстанцію, внѣшнюю какъ по отношенію къ нему, такъ и по отношенію къ міру. Между ними Богъ говоритъ „разъ", міръ говоритъ „два", а человѣкъ говоритъ „три": вотъ ортодоксальный теистическій взглядъ. И ортодоксальный теизмъ былъ столь ревнивъ къ Божьей славѣ, что всячески постарался преувеличить въ понятіи о Богѣ всякую черту, какая только могла служить для изоляціи и отграниченія. Страница за страницей въ схоластическихъ книгахъ посвящаются доказательству, что Богъ ни въ какомъ смыслѣ не является включеннымъ въ свой творческій актъ или заключающимся въ своемъ твореніи. Что его отношеніе къ тварямъ, имъ созданнымъ, должно вызывать нѣкую разницу въ немъ, влечь за собой нѣкоторыя послѣдствія или измѣнять его бытіе,—это отвергается, какъ пантеистическое пятно на его самодовлѣющихъ свойствахъ. Я только что сказалъ, что теизмъ разсматриваетъ насъ и Бога какъ одинъ и тотъ же видъ, но съ ортодоксальной точки зрѣнія это была погрѣшность въ выраженіи. Въ схоластической теологіи Богъ и его творенія различны toto genere, они не имѣютъ абсолютно *ничего* общаго; болѣе того, унижаютъ Бога, когда приписываютъ ему какую бы то ни было родовую природу; онъ не можетъ быть помѣщенъ въ одинъ классъ ни съ какою вещью. Итакъ, въ этомъ смыслѣ философскій теизмъ дѣлаетъ насъ посторонними и оставляетъ насъ чужими въ отношеніи къ Богу; въ этомъ смыслѣ связь Бога съ нами представляется до извѣстной степени не взаимной, но односторонней. Его дѣйствіе можетъ вліять на насъ, но онъ никогда не можетъ испытать вліяніе нашего обратнаго дѣйствія. Коротко говоря, наше отношеніе къ нему не есть въ точномъ смыслѣ соціальное отношеніе.

Въ религіозномъ пониманіи обыкновенныхъ людей это отношеніе, впрочемъ, разсматривается какъ соціальное; но это—только одно изъ множества различій между религіей и теологіей.

Этотъ существенный дуализмъ теистической точки зрѣнія имѣетъ разнообразнѣйшія побочныя слѣдствія. Если человѣкъ— посторонній по отношенію къ Богу, не близкій сотоварищъ, а скорѣе подданный его, то нѣчто овладѣваетъ характеръ внѣшности. Богъ—не сердце нашего сердца и разумъ нашего разума, но скорѣе наше начальство; и нашей единственной моральной обязанностью остается механически повиноваться его велѣніямъ, какъ бы странны они ни были. Понятія уголовнаго права, дѣйствительно, играли значительную роль въ опредѣленіи нашихъ отношеній съ нимъ. Наши отношенія къ спекулятивной истинѣ обнаруживаютъ тотъ же характеръ внѣшности. Одна изъ нашихъ обязанностей состоитъ въ томъ, чтобы познавать истину, и раціоналистическіе мыслители всегда считали это главною нашею обязанностью. Но въ схоластическомъ теизмѣ мы находимъ истину уже установленной и утвержденной безъ нашей помощи, полностью независимо отъ нашего познаванія; и самое большее, что мы можемъ сдѣлать—это пассивно признавать ее и держаться ея, хотя такое присоединеніе, какъ наше, не можетъ сдѣлать ни одной іоты разницы въ томъ, къ чему присоединяются. Положеніе дѣла здѣсь опять коренимъ образомъ дуалистично. Дѣло обстоитъ не такъ, какъ если бы міръ приходилъ къ познанію самого себя, или Богъ приходилъ къ познанію самого себя, частью—черезъ насъ, какъ утверждали пантеистическіе идеалисты, но истина существуетъ per se и абсолютно, милостью и волею Бога, независимо отъ того, кто изъ насъ знаетъ ее или чуждъ ей, и она будетъ продолжать существовать неизмѣнною, даже если бы были уничтожены всѣ мы, ограниченныя существа, познающія.

Надо признать, что этотъ дуализмъ и недостатокъ интимности всегда дѣйствовали тормозящимъ и стѣсняющимъ образомъ на христіанское мышленіе. Ортодоксальной теологіи приходилось вести постоянную борьбу внутри школъ съ различными видами пантеистической ереси, постоянно возникавшими въ результатѣ мистическаго опыта религіозныхъ людей, съ одной стороны, и послѣдствіе формальныхъ или эстетическихъ преимуществъ монизма надъ дуализмомъ — съ другой. Богъ, какъ внутренняя

душа и разумъ вселенной, всегда казался нѣкоторому числу людей болѣе достойнымъ понятіемъ, чѣмъ Богъ, какъ внѣшній творецъ. Понимаемый такимъ образомъ, онъ, казалось, приводилъ міръ къ болѣе совершенному единству, дѣлалъ его менѣе ограниченнымъ и механическимъ, и въ сравненіи съ такимъ Богомъ внѣшній творецъ представлялся скорѣе похожимъ на плодъ ребяческой фантазіи. Индусы говорили мнѣ, что главнымъ препятствіемъ къ распространенію христіанства въ ихъ странѣ является ребяческій характеръ нашего ученія о твореніи. Оно не имѣетъ достаточнаго полета и неограниченности, чтобы удовлетворить потребностямъ даже неученыхъ уроженцевъ Индіи.

Конечно, большинство членовъ этой аудиторіи согласны съ индуизмомъ въ этомъ отношеніи. Тѣ изъ насъ, кому минуло шестьдесятъ лѣтъ, пережили въ своей собственной личности одно изъ тѣхъ постепенныхъ измѣненій интеллектуальнаго климата, явившееся въ результатѣ безчисленныхъ вліяній, которое придаетъ мышленію предшествующаго поколѣнія столь же чуждый видъ по сравненію съ тѣмъ, которое его смѣнило, какъ если бы мы имѣли дѣло съ проявленіями различныхъ человѣческихъ расъ. Теологическіе вымыслы, которые такъ живо говорили нашимъ предкамъ, съ ихъ конечнымъ возрастомъ міра, ихъ твореніемъ изъ ничего, ихъ юридической моралью и эсхатологіей, ихъ склонностью къ награжденіямъ и карамъ, ихъ представленіями о Богѣ, какъ о внѣшнемъ строителѣ, „разумномъ и нравственномъ правителѣ", звучатъ такъ же странно для большинства изъ насъ, какъ если бы дѣло шло о какой-нибудь чужеземной религіи дикарей. Широкія перспективы, открытыя научнымъ эволюціонизмомъ, и растущій приливъ соціальныхъ демократическихъ идеаловъ измѣнили типъ нашего воображенія, и старинный монархическій теизмъ устарѣлъ или старѣетъ. Мѣсто божественнаго начала въ мірѣ должно быть болѣе органическимъ и интимнымъ. Внѣшній творецъ и его установленія могутъ быть еще словесно исповѣдуемы въ церкви, въ остающихся просто по инерціи формулахъ; но жизнь ушла отъ нихъ, мы избѣгаемъ оставаться при нихъ; истинные интересы нашего сердца — въ другомъ мѣстѣ.

Я оставлю циническій матеріализмъ цѣликомъ внѣ нашего разсмотрѣнія, такъ какъ онъ не подлежитъ разбору предъ на-

стоящей аудиторіей, и на томъ же основаніи оставлю безъ вниманія старинный дуалистическій теизмъ. После того какъ нашъ современный умъ [illegible] навсегда понялъ возможность болѣе интимнаго міровоззрѣнія [illegible] стойны привлечь [illegible] которые [illegible] того, что можно [illegible] Н [illegible] скимъ полемъ [illegible] внѣшній творецъ, а [illegible] внутреннее [illegible] человѣческая жизнь [illegible] часть [illegible] ности.

Подобно тому, какъ мы нашли, что спиритуализмъ вообще распадается [illegible], так болѣе интимный видъ самъ распадается на два подвида, изъ которыхъ одинъ болѣе монистиченъ, другой—болѣе плюралистиченъ по формѣ. Я говорю—по формѣ, потому что нашъ словарь становится непримѣнимымъ, если мы не проводимъ здѣсь различія между формой и субстанціей. Во всякой спиритуалистической философіи внутренняя жизнь вещей должна быть какъ-то по существу сходна съ болѣе нѣжными сторонами человѣческой природы. Слово „интимность" вѣроятно покрываетъ собою суще-[illegible] лаетъ въ дальній уголъ насъ съ нашей интимностью. Грубые аспекты берутъ верхъ и переживаютъ; утонченности имѣютъ болѣе слабую и болѣе эфемерную власть надъ реальностью.

Съ прагматической точки зрѣнія различіе между жизнью въ крайней отчужденности и жизнью интимной означаетъ различіе между общимъ состояніемъ осмотрительности и состояніемъ довѣрія. Кто-нибудь, пожалуй, назоветъ это соціальнымъ различіемъ, ибо въ концѣ концовъ общій socius всѣхъ насъ есть огромный міръ, дѣтьми котораго мы являемся. Будучи настроены матеріалистически, мы должны относиться къ этому socius подозрительно, осторожно, натянуто. Будучи настроены спиритуалистически, мы можемъ отдаться ему, раскрыть ему свои объятія безъ всякаго страха.

Контрастъ достаточно рѣзокъ, и могъ бы быть пополненъ всевозможными другими дѣленіями, проводимыми съ другихъ точекъ зрѣнія, вмѣсто точки зрѣнія отчужденности и интимности.

Мы имѣемъ такое множество различныхъ дѣлъ съ природой, что ни одно изъ нихъ не даетъ намъ возможности обнять ее цѣликомъ. Философская попытка опредѣлить природу такъ, чтобы этимъ опредѣленіемъ охватывались дѣла всѣхъ, чтобы никто не стоялъ за дверью съ словами „какъ *мнѣ* проникнуть внутрь!", впередъ обречена на неуспѣхъ. Наибольшее, на что можетъ надѣяться философія, это никогда не исключать никакого интереса. Нужды нѣтъ, если она затворяетъ дверь, она должна оставить другія двери открытыми для интересовъ, которыми она пренебрегаетъ. Я началъ съ того, что заперъ насъ въ предѣлахъ интимности и отчужденности, такъ какъ это представляетъ столь вообще интересный контрастъ, и такъ какъ этимъ путемъ мы будемъ безъ затрудненія приведены къ дальнѣйшему контрасту, къ которому я хочу сейчасъ перейти.

Большинство людей принадлежитъ къ симпатическому типу. Сравнительно немногіе являются циниками потому, что любятъ цинизмъ, большинство нашихъ матеріалистовъ являются такими потому, что полагаютъ, будто ихъ влечетъ фактическая очевидность, или потому что они находятъ слишкомъ лично и сентиментально настроенными тѣхъ идеалистовъ, съ которыми имъ случается быть въ соприкосновеніи, поэтому, они предпочитаютъ удариться въ противоположную крайность, чѣмъ присоединиться къ ихъ обществу. Поэтому, я предлагаю вамъ совсѣмъ не обращать вниманія на матеріалистовъ въ настоящее время, а разсмотрѣть только симпатическій типъ.

Я скажу, что нормально быть симпатическимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ я употребляю этотъ терминъ. Не добиваться интимныхъ отношеній съ вселенной, не желать ихъ въ достаточномъ количествѣ было бы признакомъ чего-то дурного. Соотвѣтственно этому, когда умы, принадлежащіе къ такому типу, достигаютъ философскаго уровня и ищутъ объединенія своихъ взглядовъ, они находятъ себя вынужденными исправить ту изначальную видимость вещей, которою не смущаются дикари. Этотъ видъ сфинкса съ его грудью и ногами, эта первая обнаженная многоразличность является слишкомъ противорѣчивымъ объектомъ для философскаго созерцанія. Интимность и отчужденность не могутъ быть просто записаны существующими. Нѣкоторый порядокъ долженъ быть установленъ и въ этомъ порядкѣ должна

господствовать высшая сторона вещей. Философія абсолютная, согласна съ плюралистической философіей (которую я намѣренъ противопоставить ей въ этихъ лекціяхъ) въ томъ отношеніи, что обѣ отожествляютъ человѣческую сущность съ божественною сущностью. Но въ то время какъ абсолютная философія полагаетъ, что указанная сущность становится вполнѣ божественной только въ формѣ цѣлостности, и ея реальное я не существуетъ ни въ какой формѣ, за исключеніемъ формы *всего цѣлаго*,—плюралистическій взглядъ, который я предпочитаю принять, расположенъ вѣрить, что въ концѣ концовъ вообще никогда не можетъ быть формы всего цѣлаго, что сущность реальности никогда не можетъ быть собранной въ цѣлостномъ, что нѣкоторая доля ея можетъ оставаться внѣ самой обширной комбинаціи ея, какая когда-либо была сдѣлана, и что раздѣлительная форма реальности, форма *каждаго единичнаго*, столь же пріемлема логически и столь же вѣроятна эмпирически, какъ форма всего цѣлаго, обычно принимаемая за вещь, столь самоочевидную. Противоположность между этими двумя формами реальности, которыя мы согласимся допустить субстанціально духовными, является въ сущности предметомъ этихъ чтеній. Вы видите теперь, что подразумѣваю я подъ двумя подвидами пантеизма. Если монистическому подвиду мы даемъ имя философіи абсолюта, то его плюралистическому сопернику мы можемъ дать имя радикальнаго эмпиризма; и пожалуй будетъ умѣстно въ случаѣ надобности впослѣдствіи отличать ихъ посредствомъ этихъ именъ.

Какъ на удобный путь, вводящій въ изученіе ихъ различій, я могу указать на недавно появившуюся статью г. Джекса, профессора Манчестерскаго Колледжа. На нѣсколькихъ блестящихъ страницахъ въ послѣдней октябрьской книжкѣ „Hibbert Journal" профессоръ Джексъ анализируетъ отношеніе между вселенною и философомъ, который описываетъ и опредѣляетъ ее для насъ. Онъ говоритъ: вы можете предполагать два случая. Или то, что разсказываетъ намъ философъ, является внѣшнимъ для вселенной, которую онъ объясняетъ,—безразличнымъ паразитическимъ наростомъ, такъ сказать; или же фактъ его философствованія самъ является одною изъ вещей, объясняемыхъ въ философіи, и тѣмъ самымъ включается въ описаніе. Въ первомъ случаѣ философъ подразумѣваетъ подъ вселенной все *за исключеніемъ*

того, что вносится его собственнымъ присутствіемъ; во второмъ случаѣ его философія сама есть интимная часть вселенной, и—можетъ быть—часть достаточно важная для того, чтобы дать различное направленіе значенію другихъ частей. Она можетъ быть высшею реакціей міра самого на себя, посредствомъ которой онъ возвышается до самопостиженія. Онъ можетъ иначе направить себя вслѣдствіе этого событія.

Какъ эмпиризмъ, такъ и абсолютная философія вводятъ философа въ глубь вещей и даютъ человѣку интимное общеніе съ ними; но такъ какъ первый плюралистиченъ, а вторая монистична, то они дѣлаютъ это различными путями, которые требуютъ объясненія. Поэтому, позвольте мнѣ провести параллель между обоими способами, изображая положеніе мыслящаго человѣческаго существа.

Съ точки зрѣнія монизма—міръ не собраніе фактовъ, но одинъ великій все-содержащій фактъ, внѣ котораго нѣтъ ничего: ничто—его единственная альтернатива. Когда монизмъ имѣетъ идеалистическій характеръ, то этотъ всеобъемлющій фактъ представляется какъ абсолютный духъ, который создаетъ частные факты тѣмъ, что мыслитъ ихъ, все равно какъ мы создаемъ предметы во снѣ, грезя о нихъ, или персонажей въ романѣ, воображая ихъ. *Быть* по этой системѣ значитъ,—для конечной вещи — быть объектомъ по отношенію къ абсолюту; для абсолюта это значитъ — мыслить эту совокупность объектовъ. Если мы здѣсь употребимъ слово „содержаніе", мы увидимъ, что абсолютъ и міръ имѣютъ тожественное содержаніе. Абсолютъ есть ничто иное, какъ знаніе этихъ объектовъ; и объекты суть ничто иное, какъ то, что знаетъ абсолютъ. Итакъ, міръ и всемыслящее начало — проникаютъ другъ друга и поглощаютъ другъ друга безъ остатка. Это — только два имени для одного и того же тожественнаго содержанія, разсматриваемаго то съ субъективной, то съ объективной точки зрѣнія, — Gedanke и Gedachtes, какъ сказали бы мы, если бы были нѣмцами. Въ монистической системѣ мы, философы, естественно составляемъ часть этого содержанія. Абсолютное создаетъ насъ, мысля насъ, и если мы сами достаточно просвѣщены, чтобы вѣровать въ абсолютъ, то можно сказать, что наше философствованіе есть одинъ изъ путей, посредствомъ которыхъ абсолютъ сознаетъ себя.

Это—вполнѣ пантеистическая система, Identitätsphilosophie, имманентность Бога его творенію — концепція возвышенная по ея ужасающему единству. И однако это единство не полно, какъ покажетъ болѣе близкое изслѣдованіе. Я сказалъ, что абсолютъ и міръ, разсматриваемые по содержанію, представляютъ одинъ фактъ. Напримѣръ, наша философія нумерически не различима [illegible] нія абсолютомъ себя самого; она не есть снимокъ или копія этого истиннаго познанія, но часть его, она нумерически тожественна съ нимъ, поскольку оно покрывается нашимъ мышленіемъ. Абсолютъ какъ разъ и *есть* наша философія, вмѣстѣ съ всякою другою вещью, находящеюся въ познаніи,—въ актѣ познанія, который говоря словами даровитаго приверженца абсолютной философіи, моего коллеги Ройса) составляетъ въ ея цѣлостности одинъ ясно прозрачный сознательный моментъ.

Но если въ этомъ матеріальномъ смыслѣ мы составляемъ одно съ абсолютной субстанціей, такъ что она—только наше цѣлое, а мы—только ея части, то все же въ формальномъ смыслѣ нѣчто похожее на плюрализмъ пробивается здѣсь. Когда мы говоримъ о абсолютѣ, мы *беремъ* единое универсальное познаваемое содержаніе собирательно или интегрально; когда мы говоримъ о его объектахъ, о нашихъ ограниченныхъ *я* и т. д., мы *беремъ* то же самое тожественное содержаніе раздѣлительно и раздѣльно. Но какое значеніе имѣетъ одно единое *бытіе* вещи, разъ оно можетъ быть *взято* дважды, и разъ оно, будучи взято различными способами, осуществляетъ въ отношеніи себя различныя истины? Напримѣръ, когда абсолютъ беретъ меня, я являюсь *съ* чѣмъ-нибудь другимъ въ его полѣ совершеннаго знанія. Когда я беру себя самого, я являюсь *безъ* многихъ другихъ вещей въ моемъ полѣ относительнаго незнанія. Изъ свойственнаго ему знанія и свойственнаго мнѣ незнанія вытекаютъ и практическія различія. Незнаніе порождаетъ ошибки, любопытство, невзгоды, безпокойство—для меня, я претерпѣваю эти послѣдствія. Абсолютъ, конечно, знаетъ объ этихъ вещахъ, ибо онъ знаетъ меня и мои страданія, но онъ не страдаетъ самъ. Онъ не можетъ быть неосвѣдомленнымъ, ибо одновременно съ свойственнымъ ему знаніемъ всякаго вопроса идетъ у него знаніе всякаго отвѣта. Онъ не можетъ быть страдающимъ, ибо ему нечего желать, такъ какъ онъ все сразу имѣетъ въ своемъ обладаніи

Онъ не можетъ быть застигнутымъ врасплохъ; онъ не можетъ быть виновнымъ. Никакое качество, связанное съ послѣдовательностью, не можетъ быть приложено къ нему, ибо онъ есть сразу и вполнѣ то, что онъ есть „въ единствѣ единаго мгновенія", и послѣдовательность есть не у него, но внутри его, ибо намъ постоянно говорятъ, что онъ есть „внѣвременный".

Поэтому то, что является вѣрнымъ по отношенію къ міру въ его ограниченныхъ проявленіяхъ, невѣрно по отношенію къ нему, въ его безконечномъ объемѣ. Его объясненія себя самому себѣ, поскольку (qua) онъ ограниченъ и множественъ, отличаются отъ того чѣмъ должно быть его объясненіе самому себѣ, поскольку (qua) онъ безконеченъ и единъ.

Мнѣ кажется, что при этомъ коренномъ расхожденіи между абсолютной и относительной точкой зрѣнія, въ пантеизмѣ возникаетъ такое же значительное препятствіе установленію интимности между божественнымъ и человѣческимъ, какое мы нашли въ монархическомъ теизмѣ, и какого мы не ожидали встрѣтить въ пантеизмѣ. У насъ, людей, неисправимо укоренилась временная точка зрѣнія. Пути вѣчности совершенно не похожи на наши пути. „Будемъ подражать Всецѣлому", — говоритъ оригинальная программа удивительнаго чикагскаго журнала „The Monist". Какъ будто мы въ состояніи осуществить это- мышленіемъ ли, или поведеніемъ! Что бы мы ни говорили, мы—только части; это непреодолимо, и мы всегда вынуждены постигать абсолютъ, какъ если бы это было чуждое бытіе. Если въ эту минуту вамъ не вполнѣ ясно то, что я хочу этимъ сказать, то это должно выясниться по мѣрѣ продолженія моихъ чтеній.

ЛЕКЦІЯ ВТОРАЯ

Монистическій идеализмъ.

Позвольте мнѣ напомнить вамъ планъ, который я намѣтилъ въ предыдущей лекціи. Прежде всего мы условились не разсматривать вовсе матеріализмъ, а сразу подняться на болѣе высокую, спиритуалистическую точку зрѣнія. Я указалъ три вида спиритуалистической философіи, изъ которыхъ намъ предстоитъ сдѣлать выборъ. Первый путь — это путь стараго дуалистическаго теизма, который въ людяхъ видитъ вторичный рядъ субстанцій, созданныхъ Богомъ. Мы пришли къ заключенію, что это воззрѣніе допускаетъ меньшую интимность съ творящимъ началомъ, чѣмъ это предполагаетъ пантеистическая вѣра въ то, что субстанціально мы составляемъ съ Божествомъ одно, и что божественное, поэтому дѣйствительно, является самымъ интимнымъ изъ того, что мы имѣемъ, сердцемъ нашего сердца. Но мы видѣли, что эта пантеистическая вѣра можетъ проявляться въ двухъ формахъ, изъ которыхъ первую, монистическую форму я назвалъ философіей абсолютнаго, а вторую форму, плюралистическую, я назвалъ радикальнымъ эмпиризмомъ. Тогда какъ философія абсолютнаго признаетъ доподлинное существованіе Божества лишь въ тотъ моментъ, когда міръ испытывается весь сразу въ своей абсолютной цѣлостности, радикальный эмпиризмъ допускаетъ, что абсолютная совокупность вещей можетъ никогда актуально не испытываться или не реализоваться въ такой формѣ, и что разсѣяніе, раздѣленіе или неполное объединеніе является единственной формой, которую до сихъ поръ принимала

Монистическую и плюралистическую форму въ данномъ случаѣ можно противопоставить, какъ „форму всего цѣлаго“ и „форму каждаго единичнаго“. Въ концѣ прошлой лекціи я указалъ на то, что форма всего цѣлаго такъ радикально отличается отъ формы каждаго единичнаго, нашей человѣческой формы опыта, что философія абсолютнаго, въ отношеніи какъ интуиціи, такъ и ума, отстраняетъ насъ отъ божественнаго почти въ такой же мѣрѣ, какъ и дуалистическій теизмъ. Я думаю, что радикальный эмпиризмъ, придерживаясь, напротивъ, формы каждаго единичнаго и видя въ Богѣ лишь одну изъ такихъ формъ, достигаетъ высшей степени интимности. Общимъ положеніемъ моихъ лекцій будетъ, какъ я уже сказалъ, защита плюралистическаго воззрѣнія противъ монистическаго. Представьте себѣ вселенную существующей только въ формѣ каждаго единичнаго, и ваше представленіе о цѣломъ будетъ болѣе разумнымъ и удовлетворительнымъ, чѣмъ если вы будете настаивать на необходимости существованія формы всего цѣлаго. Слѣдующія лекціи будутъ посвящены исключительно тому, чтобы сдѣлать это положеніе болѣе конкретнымъ и, надѣюсь, болѣе убѣдительнымъ.

Интересно отмѣтить, какъ мало успѣха имѣлъ всегда радикальный плюрализмъ у философовъ. Какъ бы философы ни были настроены, матеріалистически или спиритуалистически, они всегда стремились къ тому, чтобы очистить міръ отъ сора, которымъ онъ, повидимому, наполненъ. На мѣсто путаницы, которую встрѣчаютъ наши чувства, они водворяли экономію и порядокъ понятій; чѣмъ бы ни отличались эти понятія, нравственной ли возвышенностью или только интеллектуальной опрятностью, во всякомъ случаѣ они всегда были чисты и опредѣленны съ эстетической точки зрѣнія, и ихъ назначеніе состояло въ томъ, чтобы внести въ міръ извѣстную аккуратность и сдѣлать осмысленной его внутреннюю структуру. Въ сравненіи со всѣми этими раціонализирующими картинами, плюралистическій эмпиризмъ, который я исповѣдую, представляетъ печальный видъ. Это что-то тусклое, неопрятное, грубое, съ неопредѣленнымъ контуромъ, и лишенное живописнаго великолѣпія. Я готовъ простить тѣхъ изъ васъ, которые, привыкнувъ къ классическимъ построеніямъ дѣйствительности, отвѣтятъ мнѣ совершеннымъ презрѣніемъ — пожмутъ плечами, считая, что такія идеи не заслуживаютъ тол-

коваго опроверженія. Но нужно въ той или другой степени сжиться съ системой, чтобы оцѣнить ея достоинства. Быть можетъ нѣсколько болѣе близкое знакомство уменьшить ваше первое недоумѣніе по поводу сдѣланнаго мною заявленія.

Прежде всего, я хочу добавить одно слово къ тому, что [illegible] говорилъ прошлый разъ объ относительной отчужденности божественнаго начала въ философіи абсолютнаго. [illegible] читалъ послѣднія двѣ главы чудесной книги Брэдли „[illegible] и дѣйствительность“, вспомнятъ, какой совершенно чужды [illegible] въ концѣ концовъ принимаетъ *его* абсолютъ. Это — ни интеллектъ, ни воля, ни „я“, ни собраніе „я“, его нельзя назвать ни истиннымъ, ни добрымъ, ни прекраснымъ, какъ мы понимаемъ эти выраженія. Однимъ словомъ, это какое-то метафизическое чудовище; все, что мы можемъ о немъ сказать, это то, что каковъ бы онъ ни былъ, онъ во всякомъ случаѣ *цѣненъ* болѣе, (цѣненъ болѣе для самого себя, разумѣется), чѣмъ если бы кто-нибудь примѣнилъ къ нему наши хвалебные эпитеты. Онъ — это мы, и всѣ другія явленія, но мы не *какъ таковые*, потому что въ немъ мы совершенно „преображаемся“, и онъ самъ „какъ таковой“ носитъ совершенно другое названіе.

Спиноза былъ первымъ великимъ абсолютистомъ, и невозможность интимности съ *его* Богомъ общепризнана. *Quatenus infinitus est*, онъ иной, чѣмъ *quatenus humanam mentem constituit*. Справедливо указывали на то, что вся философія Спинозы держится на словѣ *quatenus*. На самомъ дѣлѣ, во всѣхъ философіяхъ союзы, предлоги и нарѣчія играютъ первостепенную роль; и въ современномъ идеализмѣ на слова „какъ“ и „qua“ возлагается трудная задача примирить метафизическое единство съ феноменальнымъ разнообразіемъ. Поскольку міръ абсолютенъ, онъ единъ и совершененъ, поскольку онъ относителенъ, онъ многообразенъ и плохъ; однако это все одинъ и тотъ же міръ; вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ множественность фактовъ, мы говорили объ одномъ фактѣ въ различныхъ проявленіяхъ.

Но вѣдь, *какъ* абсолютъ, или *sub specie aeternitatis* или *quatenus infinitus est*, міръ не можетъ вызвать нашей симпатіи, такъ какъ онъ лишенъ исторіи. Абсолютъ, *какъ таковой*, не дѣйствуетъ и не страдаетъ, не любитъ и не ненавидитъ; ему чужды потребности, желанія и стремленія, неудачи и успѣхъ, друзья и

враги, пораженія и побѣды. Все это относится къ міру, поскольку онъ относителенъ, къ тому міру, который является предметомъ нашего ограниченнаго опыта, и судьба котораго одна въ состояніи возбудить нашъ интересъ. Напрасно станутъ говорить мнѣ, что путь абсолюта есть путь истины, и убѣждать меня въ томъ, что я долженъ, какъ говоритъ Эмерсонъ, устремлять свои взоры на образъ абсолютнаго и на нравственный порядокъ, царящій въ небесахъ; это невозможно въ силу присущихъ мнѣ свойствъ. Я существо ограниченное разъ навсегда и всѣ категоріи моей симпатіи тѣсно связаны съ ограниченнымъ міромъ, *какъ таковымъ*, и съ вещами, имѣющими исторію. „Aus dieser Erde quellen meine Freuden, und ihre Sonne scheinet meinen Leiden". У меня нѣтъ ни глазъ, ни ушей, нѣтъ ни сердца, ни ума для всего, что противоположно данной дѣйствительности, и блаженство абсолюта, застывшее въ собственномъ совершенствѣ, такъ же мало трогаетъ меня, какъ я его. Если бы мы были лишь *читателями* космической повѣсти, тогда дѣло обстояло бы иначе: мы могли бы раздѣлять авторскую точку зрѣнія и признавать, что злодѣи столь же необходимы для дѣйствія, какъ и герои. Но мы не читатели, а дѣйствующія лица міровой драмы. Каждый изъ васъ себя считаетъ ея героемъ, а злодѣевъ своими друзьями или врагами. Повѣсть, которую абсолютный читатель считаетъ столь совершенной, мучительна для насъ, потому что мы принимаемъ въ ней участіе, отожествляя свою жизнь съ жизнью того или другого дѣйствующаго въ ней лица.

Абсолютисты особенно сильно подчеркиваютъ „внѣвременный" характеръ абсолюта. Плюралисты, напротивъ, отстаиваютъ такую же реальность времени, какъ и всего иного, и по ихъ мнѣнію, нѣтъ въ мірѣ ничего, что стояло бы внѣ историческаго процесса, какъ бы велико, устойчиво, или вѣчно оно ни было. Міръ, въ которомъ каждый изъ насъ чувствуетъ себя въ интимномъ кругу своего дома, есть міръ существъ, имѣющихъ исторію; ихъ исторіи сплетаются съ нашей исторіей и мы можемъ прійти имъ на помощь въ превратностяхъ ихъ судьбы, и разсчитывать на помощь съ ихъ стороны. Въ этомъ удовлетвореніи абсолютъ отказываетъ намъ; мы не можемъ ни помочь ему, ни повредить, такъ какъ онъ пребываетъ внѣ исторіи. Несомнѣнно, это—заслуга въ философіи, показать, что та самая жизнь, которую мы ведемъ,

реальна и важна. Плюрализмъ, изгоняя призракъ абсолютнаго, изгоняетъ великаго разрушителя реальности той единственной жизни, въ которой мы у себя дома, и, такимъ образомъ, освобождаетъ природу дѣйствительности отъ полной отчужденности. Всѣ наши цѣли, основанія, мотивы, объекты желанія и [illegible] поводы къ нашему огорченію или къ нашей радости [illegible] что мы находимъ въ мірѣ ограниченнаго многообразія [illegible] что лишь въ немъ нѣчто дѣйствительно совершается, въ немъ одномъ имѣютъ мѣсто событія.

Въ извѣстномъ смыслѣ это возраженіе можетъ показаться натянутымъ и даже ребяческимъ, потому что огромная область исторіи конечнаго можетъ быть такъ же страшно чужда намъ, какъ и неподвижный абсолютъ (дѣйствительно, эта сущность въ большей степени обязана своей отчужденностью дурнымъ сторонамъ конечнаго, которымъ она является въ то же время); такое сентиментальное основаніе для признанія превосходства плюралистической точки зрѣнія можетъ показаться слабымъ [1]). Я вернусь къ этому вопросу въ послѣдней лекціи, а пока, съ вашего позволенія, оставлю въ сторонѣ это возраженіе. Тѣмъ болѣе, что неизбѣжная отчужденность абсолюта уравновѣшивается для нашего чувства его аттрибутомъ *цѣлостности*, изъ котораго, по всеобщему убѣжденію, вытекаетъ другой аттрибутъ—*совершенства*. „Въ философіи, говоритъ одинъ современный американскій философъ, человѣчество обладаетъ цѣлостностью", и несомнѣнно, что для многихъ изъ насъ одно лишь понятіе абсолютнаго всеединства представляется чѣмъ-то вдохновляющимъ. „Я отдался во власть совершеннаго цѣлаго", пишетъ Эмерсонъ, и гдѣ вы найдете предметъ, который болѣе возвышалъ бы мысль человѣка? Эта идея требуетъ извѣстной преданности себѣ, если даже не доказана ея дѣйствительность, нужно вѣрить въ нее такъ или иначе. Только врагъ философіи можетъ говорить о ней непочтительно. Отъ идеи такого цѣлаго отправляется раціонализмъ и подъ нее подводитъ все свое построеніе. Движеніе и измѣненіе поглощаются его неизмѣнностью, какъ формы простой видимости. Когда вы углубляетесь въ это блаженное созерцаніе

[1]) Разница заключается въ томъ, что тогда какъ для абсолютистовъ дурныя стороны этого конечнаго—вѣчны и существенны, плюралисты могутъ надѣяться, [illegible] они какъ [illegible] разсѣятся, какъ если бы ихъ и не было.

того, что *есть*, въ противоположность тому, что *проходитъ*, намъ кажется, что мы исполнили интеллектуальный долгъ. „Действительность, въ своей истинной сущности, не есть процессъ,—говоритъ намъ г. Макъ-Таггартъ,—но неподвижное и внѣвременное состояніе“ [1]. „Истинное познаніе Бога,—пишетъ Гегель,—начинается тогда, когда мы знаемъ, что вещи въ ихъ непосредственномъ бытіи не обладаютъ истиной“ [2]. „Завершеніе безконечной цѣли,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—заключается только въ устраненіи иллюзіи, будто она еще не осуществлена. Благо, абсолютное благо вѣчно осуществляется въ мірѣ и, слѣдовательно, ему нечего ждать *насъ*, оно уже.... осуществилось. Мы живемъ въ постоянной иллюзіи.... Въ процессѣ своего движенія Идея сама производитъ эту иллюзію, противополагая себѣ иное, и ея дѣятельность сводится къ тому, чтобы освободиться отъ иллюзіи, которую она создала“ [3].

Однако отвлеченныя обращенія къ чувству звучатъ диллетантски въ дѣлѣ, которымъ мы занимаемся. Импрессіонизмъ въ философіи такъ же невыносимъ для спеціалистовъ, какъ импрессіонизмъ въ ремеслѣ часовщика или землемѣра. Поэтому, при серьезномъ обсужденіи указанной нами альтернативы, я принужденъ говорить болѣе спеціальнымъ языкомъ. Великимъ *притязаніемъ* философіи абсолютнаго является утвержденіе, что абсолютъ не есть гипотеза, но предпосылка, заключающаяся въ каждомъ актѣ мышленія, и что нужно лишь небольшое усиліе аналитической способности, чтобы признать за абсолютомъ логическую необходимость. Итакъ, я, считаясь съ этимъ болѣе строгимъ характеромъ философіи абсолютнаго, разсмотрю, обладаетъ ли дѣйствительно ея притязаніе такой принудительной силой.

Значительное число современныхъ мыслителей приписывало ему такую силу. Профессоръ Генри Джонсъ такъ описываетъ его значеніе и вліяніе на современную соціальную и политическую жизнь [4]: „Въ продолженіи многихъ лѣтъ сторонники этой доктрины вызывали своими сочиненіями глубокій интересъ у

[1] Цитируетъ W. Wallace, Lectures and Essays. Oxford, 1898, p. 560.

[2] Логика, въ переводѣ Wallace, 1874, p. 181. [Encyklopädie, I. T., § 114 Zusatz. Рус. пер. стр. 202.]

[3] Ibid. p. 304. [Ib. § 212 Zusatz. Рус. пер. стр. 347—8].

[4] Contemporary Review, декабрь 1907, vol. 92, p. 618.

англійскаго общества. Но можетъ быть еще [illegible] ихъ сочиненія, то обстоятельство, что они [illegible] кафедры почти во всѣхъ университетахъ [illegible] знанные критики идеализма въ [illegible] тисты и идеалисты на свой ладъ. А когда этого нѣтъ, то во всякомъ случаѣ они гораздо болѣе заняты опроверженіемъ идеализма, чѣмъ созданіемъ лучшей теоріи. Въ силу академическаго авторитета этихъ философовъ—я не говорю уже о другихъ причинахъ—идеализмъ оказываетъ прямо таки безмѣрное вліяніе на молодежь, то-есть на тѣхъ, кто, благодаря полученному ими образованію,—естественно этого ожидать,—станетъ руководителемъ національной мысли и дѣятельности.... Какъ ни трудно учесть силы.., врядъ ли можно сомнѣваться въ томъ, что вліяніе, которое раньше оказывалъ Бентамъ и утилитарная школа, перешло теперь (къ лучшему ли, или худшему) въ руки идеалистовъ. „Рейнъ смѣшалъ свои волны съ волнами Темзы“—таковъ предостерегающій кличъ мистера Гобгауза. Карлейль первый далъ водѣ Рейна проникнуть къ намъ и дойти до Чельси. Затѣмъ Джоуэттъ, Томасъ Гилль Гринъ, Уильямъ Уоллесъ, Льюисъ Неттльшипъ, Арнольдъ Тойнби и Давидъ Ритчи—я говорю лишь о тѣхъ учителяхъ, чьи голоса уже замолкли—довели эти воды до той части верхней Темзы, которая извѣстна подъ мѣстнымъ названіемъ Айзисъ [1]). Джонъ и Эдуардъ Кэрды повели ихъ дальше къ Клайду, Гетчисонъ Стирлингъ къ заливу Форта. Эти воды слились съ волнами Мерси, Северна, Ди и Дона; онѣ затопляютъ бухту Св. Андрея и заставляютъ Камъ выступать изъ своихъ береговъ, какимъ-то образомъ имъ удалось добраться по сушѣ до Бирмингама. Волна нѣмецкаго идеализма разлилась по всему академическому міру Великобританіи. Это—всеобщее бѣдствіе“.

Очевидно, что, если бы авторитетъ имѣлъ рѣшающее значеніе, истинность абсолютизма была бы признана всѣми. Но разсмотримъ прежде всего общій ходъ аргументаціи этой философіи.

Насколько я ее понимаю, излюбленнымъ способомъ сражаться съ плюрализмомъ и эмпиризмомъ у нея является reductio ad absurdum, которая строится приблизительно такъ: Вы утверждаете, говоритъ она плюралисту, что вещи, хотя и связаны въ

[1] [Здѣсь находится Оксфордъ.]

нѣкоторыхъ отношеніяхъ, въ другихъ отношеніяхъ независимы, такъ что въ нихъ нельзя видѣть члены одного все въ себѣ заключающаго факта Такъ вотъ, ваше положеніе абсурдно съ обѣихъ точекъ зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если вы допустите независимость въ ничтожно малой степени, то вы увидите, — стоитъ вамъ только какъ слѣдуетъ подумать, — что вы принуждены допускать ея все больше и больше, пока, наконецъ, вы не очутитесь передъ абсолютнымъ хаосомъ, передъ необходимостью признать, что между частями вселенной нѣтъ рѣшительно никакой связи. Если же, напротивъ, вы допустите едва замѣтный минимумъ отношенія между двумя вещами, вы опять-таки не сможете остановиться, пока не увидите, что предполагается абсолютное единство всѣхъ вещей.

Хорошій примѣръ послѣдней reductio ad absurdum можно найти у Лотце въ его знаменитомъ доказательствѣ монизма изъ факта взаимодѣйствія конечныхъ вещей. Предположите, говоритъ Лотце (для простоты я излагаю своими словами, его собственныя разсужденія слишкомъ длинны для цитаты), что нѣсколько отдѣльныхъ существъ, *a*, *b*, *c* и т. д., существуютъ независимо другъ отъ друга; *можетъ ли въ такомъ случаѣ a дѣйствовать какъ-нибудь на b?*

Что значитъ дѣйствовать? Не значитъ ли это оказывать вліяніе? Должны мы представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, что вліяніе отдѣляется отъ *a* и встрѣчаетъ *b*? Но въ такомъ случаѣ это—третій фактъ, и вопросъ не въ томъ, какъ *a* дѣйствуетъ на *b*, а въ томъ, какимъ образомъ его „вліяніе“ дѣйствуетъ на *b*. Можетъ быть въ силу какого-нибудь другого вліянія? И какимъ образомъ объяснить, что цѣпь вліяній достигаетъ въ концѣ концовъ *b*, а не *c*, если не предположить, что *b* уже заранѣе было такъ или иначе включено въ эту цѣпь? И какимъ образомъ эти вліянія, достигнувъ *b*, заставляютъ его реагировать, если у него нѣтъ съ ними ничего общаго? Почему они не проходятъ прямо черезъ *b*? Измѣненіе въ *b* есть *отвѣтъ*, предполагающій существованіе у него способности воспринимать вліяніе *a*, а это, въ свою очередь, какъ будто доказываетъ, что природа *b* уже съ самаго начала была согласована съ природой *a*. Однимъ словомъ *a* и *b* въ дѣйствительности такъ раздѣлены, какъ мы это сперва предположили; ихъ не отдѣляетъ другъ отъ друга пу-

стота. Если бы это было такъ, они были бы непроницаемы другъ для друга, или, по крайней мѣрѣ, не стояли бы другъ къ другу ни въ какомъ отношеніи. Это были бы два міра, каждый жилъ бы своей жизнью, не придавая другому значенія, не считаясь съ нимъ, какъ міръ вашихъ грезъ не считается съ міромъ моихъ грезъ. Итакъ, они съ самаго начала должны быть связаны другъ съ другомъ, заключаться другъ въ другѣ, ихъ природы должны находиться въ прирожденномъ взаимоотношеніи.

Самъ Лотце разрѣшаетъ проблему слѣдующимъ образомъ: Существованіе разобщенныхъ и независимыхъ вещей нельзя признать реальнымъ; ихъ надо разсматривать, разъ допускаются между ними взаимодѣйствія, какъ части единаго реальнаго существа *M*. Плюрализмъ, изъ котораго мы исходимъ, долженъ уступить мѣсто монизму; и такъ какъ „транзіентное“ взаимодѣйствіе немыслимо, мы должны видѣть въ немъ дѣйствіе имманентное [1]).

Выраженіе „имманентное дѣйствіе“ указываетъ здѣсь на то, что измѣняется одно лишь единое реальное существо *M*, членами котораго являются *a* и *b*, и когда оно измѣняется, оно измѣняется внутри и все сразу. Такимъ образомъ, если въ немъ измѣняется часть *a*, должна измѣниться и часть *b*; но оба эти измѣненія возможны только при измѣненіи цѣлаго *M*.

Изящное доказательство, но чисто словесное, какъ мнѣ кажется. *Назовите a* и *b* раздѣльными,—и взаимодѣйствіе между ними невозможно; *назовите* ихъ единымъ,—и взаимодѣйствіе становится возможнымъ. Слова „раздѣльный“—и „независимый“, взятыя въ отвлеченномъ смыслѣ и безъ болѣе точнаго опредѣленія, означаютъ лишь отсутствіе связи. Если только это является свойствомъ вашихъ *a* и *b*, (а ваши слова имѣютъ именно такой смыслъ), то, разумѣется, что вы не будучи въ состояніи вывести изъ него ихъ взаимнаго вліянія, не находите никакого основанія для ихъ взаимодѣйствія. Ваше слово „разъединенный“ противорѣчитъ вашему слову „соединенный“, какъ будто исключаетъ всякую связь.

Средство, которое находитъ Лотце, для того, чтобы выйти изъ этого словеснаго затрудненія, заключается въ измѣненіи перваго

[1]) Metaphysik, § 69 ff.

слова. Если мы, говорить онъ, вмѣсто того, чтобы называть *a* и *b* независимыми, назовемъ ихъ „взаимно-зависимыми“, „объединенными“ или „составляющими одно“, то *эти* слова вовсе не будутъ противорѣчить взаимному вліянію любого рода. Если *a* и *b* составляютъ „одно“ и это „одно“ измѣняется, то само собою разумѣется, что соотвѣтственно должны измѣниться *a* и *b*. Чего они при старомъ наименованіи не могли дѣлать, то имъ разрѣшается дѣлать теперь, когда имъ дали новое названіе.

Но я спрашиваю васъ, дѣйствительно ли мы лучше поймемъ modus operandi взаимодѣйствія послѣ того, какъ назовемъ „единымъ“ то, что раньше было „многимъ“. Мы дали словесное разрѣшеніе „многому“ измѣняться всему сразу, если оно можетъ; словесную невозможность мы устранили и замѣнили ее словесной возможностью. Но новое названіе и вытекающая изъ него возможность ничего не говорятъ намъ о дѣйствительномъ процессѣ, посредствомъ котораго реальныя вещи, входящія въ составъ „единаго“, могутъ измѣняться и измѣняются на самомъ дѣлѣ. Въ дѣйствительности абстрактное единство какъ таковое *не измѣняется* и не имѣетъ частей, точно такъ же, какъ абстрактная независимость какъ таковая не знаетъ взаимодѣйствія. Но въ такомъ случаѣ ни абстрактнаго единства, ни абстрактной независимости *не существуетъ*; существуютъ лишь конкретныя реальныя вещи, обладающія на ряду съ этими свойствами еще другими, и всѣ эти свойства вмѣстѣ взятыя составляютъ то, что мы называемъ цѣлостной природой вещей. Толковать одно изъ ихъ абстрактныхъ наименованій такимъ образомъ, что это наименованіе *дѣлаетъ ихъ цѣлостную природу невозможной*, — значитъ, злоупотреблять способностью давать наименованія. Дѣйствительный способъ избѣжать абстрактныхъ послѣдствій какого-нибудь наименованія состоятъ не въ томъ, чтобы кинуться къ противоположному равно абстрактному наименованію, но скорѣе въ томъ, чтобы исправить первое названіе помощью квалифицирующихъ прилагательныхъ, вводящихъ нѣкоторую конкретность. Не берите вашей „независимости“ simpliciter, какъ дѣлаетъ Лотце, берите ее secundum quid. Только тогда, когда мы будемъ знать, въ чемъ *состоитъ* процессъ взаимодѣйствія въ буквальномъ и конкретномъ смыслѣ слова, только тогда мы сможемъ говорить о томъ, могутъ или не могутъ дѣйствовать другъ на

друга существа, независимыя *въ извѣстныхъ отношеніяхъ*, различныя, напримѣръ, по происхожденію, разъединенныя въ пространствѣ, принадлежащія къ разнымъ видамъ и т. д.

Разсужденіе, въ которомъ названіе исключаетъ изъ называемаго факта то, что прямо не включается въ опредѣленіе этого названія,—есть выраженіе того, что я называю „порочнымъ интеллектуализмомъ“. Дальше мнѣ еще придется говорить объ этомъ интеллектуализмѣ, но то, что доказательство Лотце заражено имъ, врядъ ли можно отрицать. Вѣдь, въ такомъ случаѣ, можно утверждать (я пользуюсь примѣромъ Зигварта), что человѣкъ, котораго вы однажды назвали „всадникомъ“ тѣмъ самымъ навсегда лишенъ возможности ходить пѣшкомъ.

Я чувствую обязанность извиниться передъ вами въ томъ, что занимаюсь критическимъ разборомъ разсужденій, слишкомъ утонченныхъ для общедоступныхъ лекцій. Моя критика поневолѣ становится столь же абстрактной, какъ и разсужденія, которыя она разбираетъ, и указывая на нереальность послѣднихъ, сама звучитъ такъ нереально, что слушатель, не воспитанный въ атмосферѣ интеллектуализма, не знаетъ, кого изъ насъ обвинять. Но,—le vin est versé, il faut le boire,—и я считаю нужнымъ привести еще пару примѣровъ, прежде чѣмъ остановиться.

Если мы эмпиристы и идемъ отъ частей къ цѣлому, то мы полагаемъ, что существа могутъ прежде всего сами по себѣ существовать и, такъ сказать, питаться своимъ собственнымъ существованіемъ, и лишь косвенно узнавать другъ друга. Но философы абсолютисты говорятъ намъ, что допустить такую независимость одного существа отъ другого, которое оно знаетъ,—значитъ раздробить міръ на части и не имѣть надежды соединить ихъ когда-либо. Такъ думаетъ профессоръ Ройсъ, говоря, что мы должны выбрать между полнымъ разъединеніемъ вещей и ихъ полнымъ соединеніемъ въ абсолютномъ Единомъ.

Возьмите, для примѣра, англійскую пословицу: „и кошка смотритъ на короля“ [1]) и станьте на реалистическую точку зрѣнія, что бытіе короля не зависитъ отъ присутствія глядящей на него кошки. Этимъ допущеніемъ мы хотимъ сказать, что для объекта

[1]) (Нужный здѣсь смыслъ хорошо выражаетъ соотвѣтственная нѣмецкая пословица: sieht doch die Katze den Bischof an, und ist doch ein gewehter Mann)

короля не составляетъ существенной разницы, знаетъ ли его субъектъ кошки или не знаетъ; кошка можетъ перестать глядѣть на него и даже перестать существовать, а въ королѣ не произойдетъ никакихъ измѣненій. Мой уважаемый коллега находитъ, что такое допущеніе ведетъ къ практически абсурдному выводу, что два существа никогда не *смогутъ* потомъ найти никакихъ связей или отношеній, а принуждены вѣчно пребывать какъ бы въ разныхъ мірахъ. Ибо, если предположить, что между ними когда-нибудь возникнетъ какое-либо отношеніе, то это отношеніе будетъ просто третьимъ существомъ въ дополненіе къ кошкѣ и королю, и для того, чтобы ему самому соединиться съ той и другимъ, нужны добавочныя звенья прежде, чѣмъ оно можетъ вступить съ ними въ отношенія, и т. д. ad infinitum. Вы видите, что это то же доказательство, что и у Лотце по поводу того, какимъ образомъ вліяніе *a* оказываетъ свое вліяніе, когда оно вліяетъ на *b*.

Говоря словами Ройса, если король можетъ существовать независимо отъ того, что кошка его знаетъ, то король и кошка „не имѣютъ ничего общаго другъ съ другомъ, между ними нѣтъ никакой связи, никакихъ дѣйствительныхъ отношеній; они разъединены одинъ отъ другого непроходимой бездной. Между ними никогда не можетъ быть связи или общей природы; пространство, время, естественный и духовный порядокъ, въ которыхъ они находятся,—все различно для нихъ обоихъ“ [1]). Однимъ словомъ они образуютъ два не связанныхъ другъ съ другомъ міра,—что и составляетъ требуемую reductio ad absurdum.

Итакъ, для того, чтобы избѣжать такого нелѣпаго вывода, мы должны отказаться отъ первоначальной гипотезы. Король и кошка не безразличны по отношенію другъ къ другу, какъ мы это ранѣе предполагали. Но если не годится это предположеніе, то не годится никакое другое, такъ какъ связь въ какомъ-нибудь одномъ отношеніи влечетъ за собой связь въ другихъ отношеніяхъ, и мы, продолжая разсуждать въ такомъ направленіи, приходимъ къ заключенію, что на самомъ дѣлѣ существуетъ одно лишь абсолютное. Кошка и король включаются вмѣстѣ въ одно, они—два названія одного факта, они никогда не могутъ быть другъ

[1]) The World and the Individual, vol. I, pp. 131—132.

безъ друга, и оба они одинаково совокупны со всѣми другими фактами, изъ которыхъ состоитъ вселенная.

Профессоръ Ройсъ доказываетъ, что если мы допустимъ, что кошка хоть сколько-нибудь знаетъ короля, мы тѣмъ самымъ принуждены признать цѣлостный абсолютъ. Это доказательство можно вкратцѣ выразить слѣдующимъ образомъ:—

Прежде всего, для того, чтобы знать о королѣ, кошка должна имѣть въ виду *этого* короля, она должна какъ бы перейти въ него и овладѣть имъ индивидуально и специфически. Однимъ словомъ, представленіе кошки должно выйти за предѣлы собственнаго обособленнаго ума кошки и такъ или иначе включить въ себя короля, потому что, если бы король былъ вполнѣ ей чуждъ и отъ нея независимъ, если бы природа короля и природа кошки не имѣли ничего общаго, то умъ животнаго никоимъ образомъ не касался бы короля. Итакъ, кошка далеко не такъ отлична отъ короля, какъ мы это наивно въ началѣ предполагали. Необходимо признать существованіе первоначальной связи между ними. Эту связь Ройсъ, согласно своимъ идеалистическимъ воззрѣніямъ, истолковываетъ какъ указаніе на высшій умъ, для котораго и король и кошка являются объектами, между которыми онъ устанавливаетъ извѣстное отношеніе, какъ напримѣръ, предположенное нами познаніе кошкой короля. Если же стать на чисто-плюралистическую точку зрѣнія, ни кошка, ни король не могутъ установить никакого „*между*“, потому что они предполагаются замкнутыми каждый въ себѣ самомъ. Такимъ образомъ, фактъ этого „*между*“ приводитъ насъ къ высшему субъекту познанія.

Но высшій субъектъ познанія, познающій оба существа въ нашемъ примѣрѣ, оказывается тѣмъ же познающимъ субъектомъ, который познаетъ все остальное. Въ самомъ дѣлѣ, представьте себѣ какое-нибудь третье существо, напримѣръ, королеву, и допустите, что какъ кошка познаетъ короля, такъ и король, въ свою очередь, познаетъ свою королеву; допустите также, что это второе познаніе, въ силу того же соображенія, требуетъ въ качествѣ своей предпосылки высшаго познающаго субъекта. Этотъ познающій субъектъ въ познаніи короля, долженъ быть тожественъ, теперь это можно утверждать, съ высшимъ познающимъ субъектомъ, который былъ необходимъ въ познаніи кошки, ибо, если предположить противное, король въ томъ и другомъ случаѣ

не будетъ *однимъ и тѣмъ же королемъ*. Вамъ это можетъ сразу показаться неочевиднымъ, но если только вы прослѣдите за интеллектуалистической логикой всѣхъ этихъ разсужденій, вамъ придется признать это допущеніе неизбѣжнымъ. Если истинно то, что независимость или безразличіе исключаетъ всякія отношенія (такъ какъ отвлеченныя слова „независимый“ или „безразличный“ исключаютъ какъ таковыя какое бы то ни было отношеніе), то совершенно истинно также и то, что король, котораго познаетъ кошка, не можетъ быть королемъ, который познаетъ королеву, такъ какъ абстрактный терминъ: „котораго познаетъ кошка“ и абстрактный терминъ: „который познаетъ королеву“, взятыя „какъ таковыя“, логически суть раздѣльные термины. Такимъ образомъ, король логически распадается на двухъ королей, и ничто ихъ не соединяетъ, пока на сцену не появляется высшій субъектъ познанія, который признаетъ въ нихъ одного и того же короля, относящагося къ какому-либо изъ его прежнихъ актовъ познанія. Высшій субъектъ познанія можетъ это сдѣлать потому, что онъ обладаетъ всѣми терминами, какъ своими собственными объектами и онъ можетъ распоряжаться ими по своему усмотрѣнію. Прибавьте какой-нибудь четвертый—или пятый терминъ и вы получите такой же результатъ, и такимъ образомъ въ концѣ концовъ вы достигните всепознающаго субъекта познанія, или иными словами, абсолюта. Такимъ образомъ, совокупный отъ начала до конца міръ монизма, логически неопровержимо доказанъ и всякаго рода плюрализмъ представляется абсурднымъ.

Это разсужденіе плѣняетъ своимъ остроуміемъ, и можно только пожалѣть, что столь прямой мостъ отъ абстрактной логики къ конкретному факту не можетъ выдержать нашей тяжести. Поставить альтернативу, вынуждающую насъ или признать, что всякая конечная вещь не имѣетъ никакого отношенія къ окружающей средѣ, или же, наоборотъ, признать цѣлостный абсолютъ, безъ всякой среды, заключающій въ себѣ самомъ всѣ отношенія,—значитъ слишкомъ соблазнительно упростить проблему. Но чисто словесный характеръ такой операціи не подлежитъ сомнѣнію. На томъ основаніи, что *наименованія* конечныхъ вещей и ихъ отношеній разъединены, еще не слѣдуетъ, что реальныя вещи, носящія эти наименованія, нуждаются въ какомъ-то deus ex machina, который опускается сверху, чтобы установить между

ними связь. Тѣ же самыя вещи, которыя разъединены въ одномъ отношеніи, *представляются* связанными въ другомъ отношеніи. Называя двѣ вещи разъединенными, мы, при наступленіи другого, измѣненнаго, состоянія, можемъ назвать ихъ соединенными, такъ какъ разъединеніе и соединеніе суть два вполнѣ координированныхъ элемента въ ткани нашего конечнаго опыта. Когда въ Аѳинахъ находили противорѣчіе въ томъ, что мальчикъ въ одно и то же время высокъ и низокъ (то-есть высокъ по сравненію съ ребенкомъ и низокъ по сравненію со взрослыми), то еще никто не думалъ объ абсолютѣ, хотя Сократъ съ такимъ же правомъ могъ ссылаться на него, какъ это дѣлаютъ Лотце и Ройсъ для того, чтобы разрѣшить это чисто интеллектуалистическое затрудненіе.

Мы видимъ, какъ повсюду раціоналисты прибѣгаютъ къ такого рода разсужденію. Первичное цѣлое, которое предносится ихъ взору, для нихъ не только фактъ, но и логическая необходимость. Это minimum, который можетъ существовать; или абсолютное цѣлое, или абсолютно ничего. Логическое доказательство этого положенія, основанное на абсурдности противоположнаго предположенія, состоитъ въ томъ, что мы можемъ отрицать цѣлое только въ выраженіяхъ, которыя implicite его утверждаютъ. Если мы скажемъ „части“, то насъ спросятъ: части *„чего“?* Если мы вмѣсто „части“ скажемъ „многіе“, то намъ возразятъ, что уже само это слово предполагаетъ единство. Если мы предположили, что эти части не находятся между собой въ отношеніи съ какой-либо точки зрѣнія, то скажутъ, что эта „точка зрѣнія“ связываетъ ихъ, и т. д. Однимъ словомъ, вы впадаете въ безнадежное противорѣчіе. Вамъ приходится остановиться или на одной крайности, или на другой [1]). Нельзя описывать міръ, какъ „отчасти такой, а отчасти иной“, отчасти раціональный, напримѣръ, а отчасти ирраціональный. Если онъ хоть сколько-нибудь раціоналенъ, то онъ раціоналенъ весь насквозь; если же онъ въ какомъ-нибудь отношеніи ирраціоналенъ, то ирраціональность

[1]) Хорошую иллюстрацію къ сказанному можно найти въ полемикѣ между Бредли и авторомъ (Mind, 1899). Бредли утверждалъ, насколько я понимаю, что „сходство“ является незаконной категоріей, потому что оно допускаетъ степени, и что единственныя реальныя отношенія въ сравненіи, это — абсолютное тожество и абсолютная несравнимость.

проникаетъ его всего. Міръ долженъ быть или цѣликомъ раціональнымъ, или цѣликомъ ирраціональнымъ, онъ долженъ быть вселенной только единой или только многой, или никакой [1]). При этой жестокой альтернативѣ никто не можетъ долго колебаться въ выборѣ. Индивидуальный абсолютъ съ его совершенно совокупными частями, настолько, что нѣтъ ничего ни въ одной его части, что не оказывало бы внутренняго воздѣйствія на всякую другую часть—таково единственное раціональное предположеніе. Допустить связи внѣшняго характера, создающія изъ многаго просто непрерывность на мѣсто консубстанціальнаго бытія—было бы ирраціонально.

Брэдли является типичнымъ поборникомъ этой философіи in extremis, какъ ее можно назвать, такъ какъ онъ проявляетъ такую крайнюю нетерпимость по отношенію къ плюрализму, что, вѣроятно, немногіе изъ его читателей могутъ вполнѣ раздѣлить ее. Все его разсужденіе представляетъ примѣръ того, что я позволяю себѣ назвать порокомъ интеллектуализма, такъ какъ отвлеченные термины, которыми онъ пользуется, совершенно исключаютъ все, что не включено въ ихъ опредѣленіе. Нѣкоторые греческіе софисты утверждали, что нельзя сказать: „человѣкъ есть добръ", такъ какъ человѣкъ, по ихъ словамъ, обозначаетъ только человѣка, а добрый значитъ только добрый, и слово *есть* не можетъ быть поставлено для отожествленія столь различныхъ по значенію понятій. Брэдли широко пользуется подобнаго рода доказательствами. Онъ полагаетъ, что ни одно прилагательное не можетъ быть раціональнымъ опредѣленіемъ существительнаго, такъ какъ, если они различны, нельзя ихъ соединять, если же они не различны, то мы имѣемъ лишь одну вещь и, поэтому, нечего соединять. Плюралистическій методъ употребленія подлежащихъ и сказуемыхъ, которымъ мы пользуемся въ нашей рѣчи, въ корнѣ ирраціоналенъ, это примѣръ безпомощности нашего интеллекта, зараженнаго и подточеннаго изолированными дискурсивными формами, которыя являются только нашими категоріями, но которыя абсолютная реальность такъ или иначе поглощаетъ въ своемъ единствѣ и преодолѣваетъ.

Читатели „Видимости и дѣйствительности" вспомнятъ, въ ка-

[1]) [pure universe or pure multiverse or nulliverse]

комъ затруднительномъ положеніи оказывался Брэдли передъ тѣмъ вопросомъ, который былъ роковымъ для Лотце и Ройса, передъ вопросомъ: какъ вліяетъ вліяніе? Какъ относится отношеніе? Любое связующее отношеніе между двумя явленіями опыта *a* и *b*, въ интеллектуалистической философіи обоихъ, само должно быть третьей сущностью, которая, какъ такая, вмѣсто того, чтобы перекинуть мостъ черезъ первоначальную пропасть, лишь создаетъ двѣ меньшія пропасти, черезъ которыя приходится въ свою очередь перекидывать мосты. Вмѣсто того, чтобы сцѣпить *a* и *b*, онъ самъ нуждается въ томъ, чтобы его сцѣпили новыми отношеніями *r′* съ *a* и *r″* и *b*. Эти новыя отношенія ничто иное, какъ двѣ новыя сущности, которыя сами должны быть включены въ цѣпь еще четырьмя новыми отношеніями,—и вотъ головокружительный regressus ad infinitum на полномъ ходу.

Въ виду того, что [illegible] считаетъ абсурдомъ, слѣдуетъ оставить идею о [illegible] отношеніяхъ, возникающихъ между ихъ членами. Нѣтъ такого чисто внѣшняго „между", которое могло бы логически соединять [illegible] что происходитъ, должно быть болѣе интимно. Сцѣпленіе должно быть проникновеніемъ, овладѣніемъ. Отношеніе должно *заключать въ себѣ* члены, каждый членъ долженъ заключать въ себѣ отношеніе [illegible] такимъ образомъ его, должны какимъ-то образомъ [illegible] другъ другомъ, хотя въ виду того, что феноменально они все продолжаютъ оставаться раздѣльными, мы не можемъ [illegible] какъ слѣдуетъ постигнуть, какимъ образомъ они внутренне [illegible] Однако нужно [illegible] абсолютъ [illegible] своимъ [illegible] непостижимымъ путемъ.

Были времена, когда философу указывали на какой-нибудь [illegible] абсурдъ въ его системѣ, у философа былъ всегда готовый отвѣтъ въ видѣ ссылки на всемогущество Божіе. „Вы хотите ограничить могущество Бога?"—отвѣтилъ бы онъ [illegible] сказать, что Богъ не можетъ сдѣлать того или другого, даже если захочетъ?" Считали, что такое возраженіе должно заставить смолкнуть всякаго благомыслящаго человѣка. Функціи брэдлеевскаго абсолюта тожественны въ данномъ случаѣ съ функціями Бога теистовъ. Абсолютъ долженъ быть въ состояніи „такъ или иначе" своимъ непостижимымъ путемъ [illegible]

предположенія, которыя признаны слишкомъ абсурдными для конечнаго міра, въ которомъ мы живемъ. Мы видимъ, какъ сперва Брэдли изобличаетъ абсурдность вещей, а затѣмъ взываетъ къ абсолюту за свидѣтельствомъ въ ихъ пользу quand même. Непризванный для иной обязанности, эту онъ долженъ выполнить и выполняетъ ее.

И Брэдли, и Ройсъ устанавливаютъ чудовищный разрывъ между нашимъ видимымъ міромъ и предполагаемымъ міромъ абсолютной реальности; и оба эти писателя,—второй съ большимъ остроуміемъ,—стараются смягчить рѣзкость удара. Но онъ не становится менѣе рѣзкимъ, и большинство читателей чувствуютъ это. Тотъ, кто ясно ощущаетъ эту рѣзкость, видитъ совершенно какъ на діаграммѣ, въ чемъ состоитъ специфическій характеръ всей этой философіи абсолютнаго. Во-первыхъ, это — здоровая вѣра въ то, что міръ долженъ быть раціоналенъ и внутренне согласованъ. „Всякая наука, всякое реальное познаніе, всякій опытъ", — говоритъ Ритчи, — „предполагаютъ въ мірѣ согласованность". Затѣмъ мы находимъ въ философіи абсолютнаго полную приверженность къ раціоналистическому убѣжденію въ томъ, что данныя нашихъ чувствъ и ихъ соединенія несогласованы, и что истину можно найти только въ томъ случаѣ, если систему чувственныхъ данныхъ замѣнить системой понятій. Въ-третьихъ, эти понятія трактуются интеллектуалистически, то-есть считаютъ, что каждое понятіе не связано съ другимъ и исключаетъ его, такъ что ту первоначальную скромную связь, которая вспыливала въ потокѣ чувственнаго опыта, отнимаютъ у насъ, не давая взамѣнъ болѣе высокой связи понятій. Наконецъ, въ виду того, что отсутствіе связи между вещами непріемлемо, призывается deus ex machina—абсолютъ, чтобы онъ своими средствами установилъ связь, которую мы нашими силами установить не въ состояніи.

Въ такомъ именно видѣ рисуется мнѣ послѣ-кантовская философія абсолютнаго; я вижу, какъ интеллектуалистическая критика разрушаетъ непосредственно данную согласованность феноменальнаго міра и какъ она, оказываясь не въ силахъ согласовать свои понятія, подставленныя на мѣсто чувственныхъ данныхъ, возлагаетъ на абсолютъ установленіе связи высшаго порядка. Въ этомъ положеніи есть живой драматическій интересъ, но оно дѣйствительно совершенно лишено согласованности, и неизбѣжно возникаетъ вопросъ, не потому ли философія абсолютнаго оказалась въ такомъ положеніи, что въ ея методъ вкралась какая-то ошибка. Не лучше ли подвергнуть пересмотру методъ интеллектуалистической критики, чѣмъ, принявъ его, искать затѣмъ спасеніе отъ его послѣдствій въ ничѣмъ не обоснованной вѣрѣ въ какой-то ирраціональный факторъ. Можетъ быть, въ самомъ потокѣ чувственнаго опыта содержится раціональность, которую мы просмотрѣли? Въ такомъ случаѣ дѣйствительное спасеніе состоитъ въ томъ, чтобы вернуться къ нему и отнестись къ нему съ большимъ вниманіемъ, вмѣсто того, чтобы удаляться отъ него въ противоположную сторону и, минуя даже точку зрѣнія интеллектуалистической критики, которая разлагаетъ этотъ опытъ, прійти къ псевдораціональности предполагаемой абсолютной точки зрѣнія. Что касается меня, то я убѣжденъ, что это единственное средство сохранить раціональность въ мірѣ; и что традиціонный раціонализмъ всегда двигался по ложному пути. Я надѣюсь, что въ концѣ концовъ мнѣ удастся убѣдить васъ въ томъ, что мое мнѣніе правильно или во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вашего вниманія, но чтобы достигнуть этого, я долженъ еще о многомъ поговорить съ вами.

Только что я употребилъ слово „рѣзкій", описывая драматическое положеніе, въ которое стремится попасть философія абсолютнаго. Я не представляю себѣ, какъ можно было бы устоять тому, кто въ произведеніяхъ абсолютистовъ поддался этой удивительной тенденціи стремиться къ рѣзкимъ крайностямъ, о которыхъ я уже говорилъ. Вселенная должна быть раціональной. Хорошо, но *какъ*? Въ какомъ смыслѣ этого прекраснаго, но двусмысленнаго выраженія?—таковъ, повидимому, ближайшій вопросъ. Несомнѣнно, что раціональность имѣетъ степени, которыя могутъ быть различены и описаны. Вещи могутъ быть согласованы и связаны весьма различно. Но монистическій умъ, какъ въ своемъ пониманіи раціональности, такъ и въ своемъ пониманіи отношеній, не терпитъ выраженія „болѣе или менѣе". Раціональность едина и недѣлима: если вселенной не свойственна эта недѣлимая раціональность, то она должна быть вполнѣ ирраціональна, и никакимъ оттѣнкамъ, никакимъ смѣшеніямъ, никакимъ компромиссамъ здѣсь нѣтъ мѣста. Макъ-Таггартъ пи-

шетъ, обсуждая идею смѣшенія: „Два принципа, раціональности и ирраціональности, къ которымъ сводятъ такимъ образомъ міръ, совершенно раздѣльны и независимы. Ибо, если бы было какое-нибудь общее единство, къ которому можно было бы свести эти принципы, то въ этомъ единствѣ, а не въ его двухъ проявленіяхъ, заключалось бы конечное объясненіе.. и теорія, сдѣлавшись, такимъ образомъ, монистичной" [1]), въ свою очередь сама разрѣшилась бы въ ту же альтернативу: раціоналенъ ли цѣликомъ этотъ единственный принципъ или нѣтъ?

„Возможна ли множественность реальныхъ вещей?" — спрашиваетъ Брадли и отвѣчаетъ: „Нѣтъ, невозможна"; вѣдь это значило бы, что существуетъ извѣстное число независимыхъ другъ отъ друга вещей; а эта независимость противорѣчитъ ихъ множественности. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ есть „множество", тамъ есть и отношеніе, такъ какъ слово „множество" только и значитъ, что мы такъ или иначе связываемъ вмѣстѣ единицы; а такъ какъ невозможно представить ихъ себѣ въ какой-то нереальной пустотѣ, то, слѣдовательно, онѣ принадлежатъ къ высшей реальности, ихъ сущность выходитъ за предѣлы ихъ самихъ и входитъ въ составъ нѣкоего цѣлаго, которое обладаетъ единствомъ и является системой высшаго порядка [2]). Итакъ, абсолютная независимость или абсолютная взаимная зависимость—такова единственная альтернатива, которую допускаютъ эти мыслители. Но такъ какъ абсолютная „независимость"—абсурдъ, то единственно, что намъ остается, это признать, говоря словами Ритчи, что „каждое отдѣльное происшествіе, въ конечномъ счетѣ, находится въ отношеніи ко всѣмъ другимъ и опредѣляется тѣмъ цѣлымъ, къ которому оно принадлежитъ". Итакъ, или вселенная — одно неразрывное цѣлое, или ея вовсе нѣтъ!

Профессоръ Тэйлоръ такъ *наивенъ* въ этой привычкѣ мыслить только въ крайностяхъ, что обвиняетъ плюралистовъ въ томъ, что они, отказываясь отъ этого метода, вырываютъ почву изъ подъ собственныхъ ногъ. Плюралисты утверждаютъ только то, что вселенная, какой она является въ нашемъ ежедневномъ опытѣ,— реально связанная въ слабой степени, — возможна, и что это

[1]) Studies in the Hegelian Dialectic, p. 184.
[2]) Appearance and Reality, 1893, pp. 141—142.

является, въ силу извѣстныхъ основаній, наиболѣе предпочтительной гипотезой. Профессоръ Тэйлоръ думаетъ, что плюралисты должны или станутъ утверждать, что иного рода вселенная логически невозможна, и что цѣлостность вещей, находящихся во взаимномъ отношеніи, какъ себѣ представляютъ міръ монисты, есть гипотеза, не выдерживающая серьезной критики [1]). Но ни одинъ здравомыслящій плюралистъ не впадаетъ или не видитъ надобности впадать въ такую догматическую крайность.

Когда говорятъ о случаѣ, какъ объ одномъ изъ факторовъ вселенной, то абсолютисты истолковываютъ это въ томъ смыслѣ, какъ будто при игрѣ въ кости изъ кубка одинаково могутъ выпасть двойная семерка или двойная шестерка. Когда говорятъ о свободѣ воли, это должно означать, что современный англійскій генералъ такъ же можетъ съѣсть своихъ плѣнныхъ, какъ вождь племени Маори сто лѣтъ тому назадъ. Одинаково возможно,— я привожу примѣры г. Макъ-Таггарта—какъ то, что большинство жителей Лондона завтра всѣ вмѣстѣ сожгутъ себя живьемъ, такъ и то, что они будутъ принимать пищу, одинаково возможно, что я буду повѣшенъ за то, что я причесался, какъ за то, что я совершилъ убійство [2]), и такъ далѣе. Такимъ образомъ можно дѣлать разнообразныя предположенія, въ которыхъ ни одинъ индетерминистъ не увидитъ реальнаго смысла.

Эта привычка мыслить лишь въ самыхъ рѣзкихъ крайностяхъ напоминаетъ мнѣ то, что Уэллсъ говоритъ въ своей чудесной небольшой книгѣ, „Новые міры на мѣсто старыхъ", о ходячихъ возраженіяхъ противъ соціализма. Самый обычный недостатокъ человѣческаго ума—это склонность во всемъ видѣть или „да", или „нѣтъ", черное или бѣлое, его неспособность различать промежуточные оттѣнки. Такъ, критики, принимая какое-нибудь грубое и совершенно невозможное опредѣленіе соціализма, извлекаютъ изъ него нелѣпости подобно фокуснику, вынимающему кроликовъ изъ шляпы. Соціализмъ уничтожаетъ собственность, уничтожаетъ семью и всѣ остальные устои нашей жизни. Методъ, продолжаетъ Уэллсъ, постоянно одинъ и тотъ же; онъ состоитъ въ томъ, что если соціалистъ считаетъ что-нибудь

[1]) Cp. Elements of Metaphysics, p. 88.
[2]) Some Dogmas of Religion, p. 184

желательнымъ, то это выставляется въ формѣ безграничной,—(вмѣсто соціалистъ—читай плюралистъ: параллель сохраняется),—предполагаютъ, что всякое, сдѣланное соціалистомъ предположеніе, предназначено къ тому, чтобы неукротимые мономаніаки провели его въ жизнь. Изображенная въ такомъ видѣ соціалистическая мечта преподносится простодушному человѣку и вызываетъ въ немъ сомнѣнія — „Вотъ, каковъ соціализмъ", — или плюрализмъ, въ случаѣ надобности. „Разумѣется!—*Разумѣется*, вы не можете *этого* желать!"

Какъ часто, когда я выражалъ сомнѣніе въ логической необходимости абсолюта или стремленія къ противоположной крайности, мнѣ отвѣчали: „Но разумѣется, *разумѣется* должна существовать *нѣкоторая* связь между вещами!" Какъ будто я необходимо долженъ быть необузданнымъ мономаніакомъ, безумно отрицающимъ какую бы то ни было связь. По правдѣ сказать, весь вопросъ сводится къ этому слову „нѣкоторый". Радикальный эмпиризмъ и плюрализмъ признаютъ законность понятія *нѣкоторый*: каждая часть міра въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ связана съ остальными частями міра, въ другихъ же отношеніяхъ не связана. И эти отношенія могутъ быть распознаны, такъ какъ многія изъ нихъ очевидны и ихъ различія видны ясно. Абсолютизмъ, напротивъ, повидимому, считаетъ, что „нѣкоторый" есть категорія, страдающая безнадежнымъ внутреннимъ противорѣчіемъ, и что единственныя категоріи, внутренне состоятельныя и, въ силу этого, примѣнимыя къ дѣйствительности—это „все" и „ничто".

Этотъ вопросъ ведетъ насъ къ еще болѣе общему вопросу, который мы не разъ встрѣчали у Брадли и позднѣйшихъ писателей монистической школы, къ вопросу о томъ, заключаются ли заранѣе во внутренней природѣ бытія всѣ возможныя для него отношенія къ другимъ вещамъ, входятъ ли онѣ въ его сущность, или же оно можетъ *существовать* безъ нѣкоторыхъ изъ этихъ отношеній, и если даже оно вступаетъ въ нихъ, то только случайно и какъ бы послѣ нѣкотораго размышленія. Это и есть великій вопросъ о томъ, могутъ ли существовать „внѣшнія" отношенія. Повидимому, они внѣ сомнѣнія. Моя рукопись, напримѣръ, лежитъ „на" кафедрѣ. Отношеніе этого бытія „на" никоимъ образомъ, повидимому, не входитъ или не включается

во внутреннее значеніе рукописи или во внутреннюю структуру кафедры—эти предметы только съ внѣшней стороны входятъ въ это отношеніе, которое представляется лишь временнымъ и случайнымъ въ ихъ собственной исторіи. Кромѣ того, это „на" не является для нашихъ чувствъ однимъ изъ тѣхъ непостижимыхъ „между", которыя нужно сцѣплять отдѣльно съ членами, которые они претендуютъ соединить. Однако намъ говорятъ, что всѣ эти невинныя чувственныя явленія непріемлемы для разума. Это лишь ткань внутреннихъ противорѣчій, которыя могутъ быть преодолѣны только въ томъ случаѣ, если кафедра и рукопись будутъ совершенно поглощены высшимъ единствомъ болѣе абсолютной реальности.

Разсужденіе, на которое опирается это заключеніе, слишкомъ сложно и утонченно, чтобы разбирать его въ публичной лекціи, и вы не посѣтуете на меня за то, что я отказываюсь отъ его разсмотрѣнія [1]). Я тѣмъ болѣе считаю себя въ правѣ сдѣлать это, что, мнѣ кажется, того бѣглаго очерка позиціи абсолютизма, который мною уже сдѣланъ, достаточно для нашей ближайшей цѣли, и, что моя собственная оцѣнка философіи абсолютнаго, какъ „не доказанной",—(только на этомъ я пока и настаиваю),—не нуждается въ обоснованіи по поводу каждого частнаго пункта. Аттаки съ фланговъ требуютъ меньшей затраты силъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дѣйствительнѣе, чѣмъ аттаки съ фронта. Можетъ быть вы сами, послѣ того какъ прослушаете слѣдующія лекціи, придете къ тому заключенію, что альтернатива между абсолютно раціональной вселенной или абсолютно ирраціональной насильственна и преувеличена, и что существуетъ via media, которая, быть можетъ, нѣкоторымъ изъ васъ, какъ и мнѣ, покажется предпочтительной. Несомнѣнно, что *нѣкоторая* раціональность составляетъ характерный признакъ нашей вселенной; и мы, сравнивая разные виды раціональности, приходимъ къ тому выводу, что несовершенные виды раціональности, поскольку они обнаруживаются, въ общемъ точно такъ же допустимы, какъ тотъ сплошной видъ раціональности, на которомъ настаиваютъ систематики монисты.

[1]) Болѣе подробный разборъ интеллектуализма г. Брадля см. въ Прибавленіи I

Всѣ названные систематики, которые писали послѣ Гегеля, въ большой мѣрѣ были обязаны ему своимъ вдохновеніемъ. Даже въ томъ случаѣ, когда они не примѣняли его специфической діалектической тріады, они черпали увѣренность и смѣлость въ его авторитетныхъ и побѣдоносныхъ словахъ. Въ этой лекціи я ничего не сказалъ о Гегелѣ,—этотъ пропускъ я долженъ заполнить въ слѣдующей лекціи.

ЛЕКЦІЯ ТРЕТЬЯ.

Гегель и его методъ.

Изумительный и могучій геній Гегеля больше, чѣмъ всѣ другія вліянія вмѣстѣ взятыя, прямо или косвенно способствовалъ усиленію въ мыслящихъ кругахъ идеалистическаго пантеизма. Я долженъ немного остановиться на этомъ философѣ, прежде чѣмъ сдѣлать свои окончательные выводы объ убѣдительности доказательствъ въ пользу абсолюта. Ни въ одной философской системѣ не выступаетъ съ такой рѣзкой ясностью, какъ въ системѣ Гегеля, различіе между воззрѣніемъ философа и тѣми техническими пріемами, которыми онъ пользуется для обоснованія своего воззрѣнія. Воззрѣніе Гегеля заключалось въ слѣдующемъ: въ мірѣ царствуетъ разумъ, который всѣ вещи поддерживаетъ въ состояніи разложенія и всю ирраціональность, появляющуюся на поверхности міра, объясняетъ тѣмъ, что включаетъ ее въ себя какъ „моментъ“. Это воззрѣніе было у Гегеля такъ интенсивно и убѣжденность его рѣчи, идущей какъ бы изъ самого центра этого воззрѣнія, была такъ внушительна, что произведенное имъ впечатлѣніе уже не изгладилось болѣе. Зрѣніе его учениковъ, приспособившееся къ перспективамъ учителя, не могло болѣе мириться съ менѣе обширными горизонтами. Техническій пріемъ, которымъ Гегель пользовался для обоснованія своего воззрѣнія, состоялъ въ такъ называемомъ діалектическомъ методѣ, и судьба этого метода прямо противоположна судьбѣ его воззрѣнія. Врядъ ли хоть одинъ изъ его позднѣйшихъ учениковъ призналъ удовлетворительными тѣ спеціальныя примѣненія, которыя онъ сдѣлалъ изъ своего метода. Большинство его послѣ-

дователей просто откинули этотъ методъ, видя въ немъ скорѣе своего рода временную затычку, символъ того, что когда-нибудь въ свое время, можетъ быть, окажется осуществимымъ, но пока не имѣетъ буквально никакой цѣны и никакого значенія. И эти же самые ученики міровоззрѣніе Гегеля считаютъ откровеніемъ, имѣющимъ непреходящую цѣнность. Это явленіе любопытно и заслуживаетъ нашего вниманія.

Еще любопытнѣе видѣть, какъ эти самые ученики, которые отказываются защищать отдѣльныя примѣненія діалектическаго метода, сохраняютъ непоколебимую увѣренность въ томъ, что въ томъ или другомъ видѣ діалектическій методъ есть ключъ къ истинѣ. Въ чемъ же состоитъ діалектическій методъ? Этотъ методъ самъ является частью гегелевскаго воззрѣнія или интуиціи и притомъ той частью, которая находитъ наибольшій откликъ въ эмпиризмѣ и здравомъ смыслѣ. По отношенію къ Гегелю совершили крупную несправедливость тѣмъ, что смотрѣли на него прежде всего и главнымъ образомъ какъ на раціоналиста. На самомъ дѣлѣ это—наивно наблюдающій человѣкъ, одержимый лишь злополучной склонностью къ техническому и логическому жаргону. Онъ становится въ эмпирическій потокъ вещей, и отдается впечатлѣнію отъ того, что совершается. Его умъ, въ дѣйствительности *импрессіонистиченъ;* и очень легко уловить пульсъ его мысли и слѣдовать за ней, если стать въ одушевляющій центральный пунктъ ея.

Всякаго автора легко понять, если уловить центръ его воззрѣнія. Изъ центра гегелевскаго воззрѣнія исходятъ его возвышенныя изреченія, сравнимыя лишь съ изреченіями Лютера, такъ, напримѣръ, выводя онтологическое доказательство бытія Божія изъ самаго понятія Бога, какъ ens perfectissimum, которое не можетъ быть лишено ни одного атрибута, онъ говоритъ: „Было бы странно, если бы Понятіе, истинная душа мысли, или, однимъ словомъ, та конкретная цѣлостность, которую мы называемъ Богомъ, было недостаточно богато, чтобы охватить такую бѣдную категорію, какъ категорія Бытія—самую бѣдную и самую абстрактную изъ всѣхъ категорій, такъ какъ ничто не можетъ быть болѣе безсодержательнымъ, чѣмъ Бытіе". Но если легко уловить центральную мысль Гегеля, то въ силу его ужаснаго способа выраженія чрезвычайно трудно слѣдить за примѣненіемъ

ея въ деталяхъ. Его небрежность въ способѣ выраженія, распущенное жонглированіе терминами, его [illegible] словоупотребленіе, въ силу котораго, напримѣръ, то, что [illegible] вещь, называется ея „отрицаніемъ", его систематическое нежеланіе объяснить читателю, говоритъ ли онъ съ логической, физической, или психологической точки зрѣнія [illegible] примѣняемая тактика двусмысленностей и туманности, — все это приводитъ современнаго читателя въ отчаяніе и вызываетъ въ немъ желаніе рвать на себѣ волосы, или [illegible] къ Гегелю. Какъ байроновскій корсаръ, этотъ [illegible] щалъ „грядущимъ поколѣніямъ свое имя, связанное съ однимъ подвигомъ и тысячью преступленій".

Подвигомъ Гегеля является его воззрѣніе, состоящее въ дѣйствительности изъ двухъ частей. Первая часть сводится къ положенію, что разумъ все въ себѣ заключаетъ, вторая часть устанавливаетъ „діалектическую" [illegible] сказать нѣсколько словъ о второй части [illegible]

Наивный человѣкъ, [illegible]

терѣ эмпирическихъ и конечныхъ вещей. Въ самомъ дѣлѣ, возьмите какую-нибудь конкретную конечную вещь и попробуйте ее фиксировать. Вамъ это не удастся, такъ какъ вслѣдствіе того, что вы ее фиксируете, она перестаетъ быть конкретной вовсе и становится произвольнымъ извлеченіемъ или отвлеченіемъ, сдѣланнымъ вами изъ остатка эмпирической реальности. Остальныя вещи врываются потокомъ и захлестываютъ и васъ и ее вмѣстѣ, и разрушаютъ ваше дерзкое предпріятіе. Всякое наблюденіе какой-нибудь части міра отрываетъ эту часть отъ ея отношеній, исключаетъ какую-нибудь, относящуюся къ ней, истину, искажаетъ ее и фальсифицируетъ. Полная истина относительно какой-либо вещи заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ сама вещь. Въ конечномъ результатѣ только въ совокупности всѣхъ вещей можно найти истину относительно одной изъ нихъ.

Эти разсужденія Гегеля, въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ изложили, не входя при этомъ въ подробности, должны быть признаны не только не опасными, но и правильными. Дѣйствительно, вещамъ свойственно діалектическое движеніе, если вамъ угодно такъ его называть, создаваемое общей структурой конкретной жизни; но это движеніе гораздо болѣе естественно можно описать и объяснить въ терминахъ плюралистическаго воззрѣнія, чѣмъ въ терминахъ монистическихъ, къ которымъ въ концѣ концовъ обратился Гегель. Плюралистическій эмпиризмъ знаетъ, что каждая вещь находится въ извѣстной средѣ, окружена міромъ другихъ вещей, и что, если оставить ее дѣйствовать въ этой обстановкѣ, она неизбѣжно встрѣтитъ треніе и противодѣйствіе со стороны своихъ сосѣдей. Ея соперники и враги уничтожатъ ее, если она не подкупитъ ихъ путемъ уступки нѣкоторыхъ изъ своихъ первоначальныхъ претензій.

Но это свойство безусловно присущее міру, въ которомъ мы живемъ, Гегель видѣлъ не при свѣтѣ эмпиризма. Онъ представлялъ себѣ дѣло такимъ образомъ, что стоитъ только *умственной идеѣ* вещи проникнуть въ нашу мысль, и мы придемъ къ тѣмъ же результатамъ. Эту идею будутъ отрицать противоположныя ей идеи, слѣдующія за ней по пятамъ, такъ что, въ цѣляхъ самосохраненія, она принуждена будетъ заключить съ ними своего рода договоръ. Этотъ договоръ будетъ примѣромъ такъ называемаго „высшаго синтеза“ всякой вещи съ ея отрицаніемъ; оригинальность Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ перенесъ этотъ процессъ изъ сферы воспріятій въ сферу понятій и видѣлъ въ этомъ процессѣ универсальный методъ, которымъ опосредствуется всякая форма жизни—логическая, физическая или психологическая. Такимъ образомъ, не въ чувственныхъ фактахъ, какъ таковыхъ, видѣлъ Гегель источникъ жизненнаго потока, а въ способѣ истолкованія его съ помощью понятій. Понятія не были для него тѣми статическими самодовлѣющими вещами, какъ предполагалось прежней логикой; по его мнѣнію, понятія способны къ развитію, они выступаютъ изъ своихъ границъ и переходятъ другъ въ друга, въ силу того своего свойства, которое онъ назвалъ имманентной діалектикой. Не зная другъ друга, поскольку они дѣйствуютъ, понятія виртуально исключаютъ и отрицаютъ другъ друга и такимъ путемъ, полагалъ онъ, одно понятіе извѣстнымъ образомъ вводитъ другое. Такимъ образомъ, діалектическая логика должна была, согласно Гегелю, замѣнить, „логику тожества“, на которой со временъ Аристотеля воспитывалась Европа.

Въ этомъ воззрѣніи на понятія состоитъ революціонный подвигъ Гегеля; но это воззрѣніе изложено въ такихъ намѣренно-туманныхъ и двусмысленныхъ выраженіяхъ, что трудно сказать, какъ въ дѣйствительности смотритъ на дѣло Гегель: оперируетъ онъ съ понятіями, какъ таковыми, или съ чувственнымъ опытомъ и чувственными элементами, выраженными въ понятіяхъ. Несомнѣнно только, что какъ вы бы ни понимали его методъ, всегда найдется кто-нибудь, кто васъ обвинитъ въ непониманіи. Я на пониманіе не претендую и толкую его методъ просто по впечатлѣнію.

Толкуя его такимъ образомъ, я жалѣю, что Гегель назвалъ его логическимъ. Печально, что Гегель, который исходилъ изъ созерцанія реальнаго живого міра и отказывался удовлетвориться тѣмъ его изображеніемъ, которое смастерили интеллектуалисты, усвоилъ, однако, то самое слово, которое интеллектуалисты уже сдѣлали своимъ достояніемъ. Но онъ крѣпко держался за старое раціоналистическое преклоненіе къ непосредственно намъ данному, чувственному міру и ко всѣмъ его пошлымъ особенностямъ и онъ не допускалъ мысли о томъ, что можетъ существовать философская система, опирающаяся на одни эмпири-

ческія данныя. Его собственная система должна была быть продуктомъ вѣчнаго разума, и поэтому только слово „логическій", внушающее намъ мысль о принудительной необходимости, казалось ему естественнымъ. Поэтому, Гегель дѣлалъ видъ, что онъ пользуется априорнымъ методомъ и работаетъ жалкимъ аппаратомъ старыхъ логическихъ терминовъ, какъ положеніе, отрицаніе, отраженіе, общій, частный, индивидуальный и т п. Но его дѣйствительнымъ орудіемъ были его собственныя эмпирическія воспріятія, которыя выходили изъ границъ и переливали черезъ край его тощихъ логическихъ категорій каждый разъ, какъ онъ пытался примѣнить эти послѣднія.

Оригинальнѣе всего онъ поступилъ съ категоріей отрицанія. Ортодоксальное мнѣніе таково, что единственно логическій путь въ области понятія—это переходъ отъ тожественнаго къ тожественному. Гегель глубоко почувствовалъ безплодность этого закона отвлеченнаго мышленія; онъ понялъ, что отрицаніе тоже въ извѣстномъ смыслѣ выражаетъ отношеніе вещей; и ему пришла въ голову блестящая мысль выйти изъ границъ обычной логики и разсматривать переходъ отъ различнаго къ различному тоже какъ необходимый процессъ мышленія. „Такъ называемый законъ тожества, — писалъ онъ,—считается закономъ, который каждый человѣкъ признаетъ для своего сознанія обязательнымъ. Но говорить, какъ того требуетъ этотъ законъ, планета есть планета, магнетизмъ есть магнетизмъ, духъ есть духъ—значитъ говорить глупости. Ни одинъ умъ не говоритъ, не мыслитъ, не образуетъ понятій въ согласіи съ этимъ закономъ, и ни одно существованіе не подчиняется ему. Ни въ коемъ случаѣ мы не должны разсматривать тожество какъ отвлеченное тожество, исключающее всякое различіе. Вотъ пробный камень для отличія всякой негодной философіи отъ единственной, заслуживающей это названіе. Если бы мышленіе состояло лишь въ регистрированіи отвлеченныхъ тожествъ, оно было бы совершенно излишнимъ лѣломъ. Вещи и понятія тожественны съ собой самими лишь постольку, поскольку они въ то же время включаютъ различіе" [1]).

Различіе, которое здѣсь имѣетъ въ виду Гегель, естественно,

[1]) Hegel, Smaller Logic, pp. 184—185. [Ср Encyklodädie, T. I, § 115 u. Zusätz. Рус. пер. стр. 204, 205].

прежде всего есть отличіе отъ всѣхъ другихъ вещей или понятій Но это отличіе въ рукахъ Гегеля быстро развивается въ противорѣчіе съ другими вещами и понятіями и, наконецъ, отражается обратно на себя самого, въ самопротиворѣчіе эта имманентная самопротиворѣчивость всѣхъ конечныхъ понятій отнынѣ становится дѣятельной логической силой, которая приводитъ въ движеніе міръ [1]). „Изолируйте вещь отъ всѣхъ ея отношеній, говоритъ д-ръ Эдуардъ Кэрдъ, излагая Гегеля [2]), — и попробуйте утвердить ее въ ней самой; вы найдете, что съ отрицаніемъ отношеній отрицается и сама вещь. Вещь въ себѣ есть ничто". Или говоря словами Гегеля: „Если мы предположимъ существующее А и нѣчто другое, В, то В прежде всего опредѣляется какъ иное. Но А въ такой же степени есть иное по отношенію къ В. Оба они одинаково иные.... „Иной" есть иной въ себѣ самомъ, то-есть иной по отношенію ко всякому иному, слѣдовательно, и по отношенію къ самому себѣ, самому себѣ неподобный, самъ себя отрицающій, самъ себя измѣняющій" и т. д.[3]). Въ другомъ мѣстѣ Гегель пишетъ: „Конечное, какъ включающее въ себѣ иное, чѣмъ оно есть, принуждено покинуть свою собственную непосредственную и прирожденную сущность и внезапно превратиться въ свою противоположность... Діалектика является универсальной и непреодолимой силой, передъ которой ничто не можетъ устоять... Summum jus summa injuria—до конца осуществлять отвлеченное право—значитъ совершать несправедливость... Крайняя анархія и крайній деспотизмъ ведутъ другъ къ другу. За гордостью слѣдуетъ паденіе. Гдѣ слишкомъ много ума, тамъ умъ заходитъ за разумъ. Радость приводитъ къ слезамъ, меланхолія—къ сардонической улыбкѣ" [4]). Сюда можно было бы еще прибавить, что большинство человѣческихъ учрежденій, въ силу чисто-техническихъ и профессіональныхъ условій ихъ организаціи, въ концѣ концовъ превращаются въ препятствіе къ достиженію тѣхъ цѣлей, которыя имѣлъ въ виду ихъ основатель.

[1]) Сравни извѣстное доказательство Гегеля въ пользу этой функціи противорѣчія въ Wissenschaft der Logik. (Кн. II, отд. I, гл. II, C, прим. 3.)

[2]) Hegel въ Blackwold's Philosophical Classics, p. 162. [Русск. перев. подъ ред. кн. С. Н. Трубецкого, стр. 188.]

[3]) Wissenschaft der Logic, Кн. I, отд. I, гл. II, B, a.

[4]) Smaller Logic, перевод. Wallace, p. 128. [Ср. Encyklopädie, T. I. § 81, Zusatz 1. Рус. пер. стр. 134—6].

Стоитъ вамъ только пріобрѣсти сноровку мыслить по такой схемѣ, и вамъ будетъ трудно отдѣлаться отъ нея. Вы перестаете видѣть что-либо другое. Стоитъ кому-нибудь что-нибудь произнести, и ваше чувство того, что здѣсь заключается противорѣчіе дѣйствуетъ какъ привычка, почти побудительная привычка у нѣкоторыхъ лицъ, которыя символически путемъ стереотипнаго жеста выражаютъ заключенное въ словахъ положеніе, отрицаніе и заключительное возстановленіе. Если вы говорите „два" или „много", то ваша рѣчь предастъ васъ, потому что сами эти слова соединяютъ предметы воедино. Если вы выражаете сомнѣніе, то ваше выраженіе противорѣчитъ своему содержанію, такъ какъ само сомнѣніе не подвергается сомнѣнію, а утверждается. Если вы говорите „безпорядокъ", то что обозначаетъ это слово, какъ не своего рода плохой видъ порядка? Если вы говорите „неопредѣленность", то вы точно опредѣляете *эту* неопредѣленность. Если вы скажете: „случается только неожиданное", то неожиданное становится тѣмъ, что вы ожидаете. Если вы скажете: „всѣ вещи относительны", то васъ спросятъ, по отношенію къ чему относительна сама совокупность этихъ вещей? Если вы скажете „больше ничего", то вы уже сказали больше, такъ какъ предположили область, въ которой больше ничего не осталось; познать границу, какъ таковую, уже значитъ, слѣдовательно, переступить ее; и такъ далѣе, во всѣхъ примѣрахъ, которые можно только привести.

Все, что бы вы ни утверждали, утверждается только съ одной стороны и отрицаетъ свою другую сторону, которая, въ силу такой же односторонности, въ свою очередь отрицаетъ первую; и такъ какъ такое положеніе неустойчиво, то, согласно Гегелю, оба противорѣчія должны вмѣстѣ породить высшую истину, въ составъ которой они входятъ какъ необходимые члены, какъ взаимно опосредствующіе аспекты этого высшаго понятія или положенія въ мысли.

Всякое высшее цѣлое, какъ бы временно и относительно оно ни было, примиряетъ такимъ образомъ тѣ противорѣчія, которыя implicite заключались въ его частяхъ, отвлеченныхъ отъ цѣлаго. Раціонализмъ, если вы помните мое опредѣленіе, есть такой способъ мышленія, который методически подчиняетъ части цѣлому. Гегель является въ этомъ смыслѣ чистѣйшимъ раціоналистомъ.

Единственное цѣлое, которое примиряетъ *всѣ* противорѣчія—это, для него, абсолютное цѣлое цѣлыхъ, все въ себѣ заключающій разумъ, который самъ Гегель назвалъ „абсолютной Идеей"; но я буду его называть просто „абсолютомъ", какъ я это дѣлалъ до сихъ поръ.

Эмпирическіе примѣры того, какимъ образомъ высшія единства примиряютъ противорѣчія, безчисленны, такъ что и въ этомъ отношеніи гегелевское воззрѣніе, разсматриваемое съ точки зрѣнія впечатлѣнія, которое оно производитъ, соотвѣтствуетъ безконечному количеству фактовъ. Такъ или иначе, жизнь имѣетъ въ своемъ запасѣ различные способы сразу примирить противоположности. Въ этомъ именно проявляется парадоксальный въ многихъ отношеніяхъ обликъ нашей цивилизаціи. Миръ мы обезпечиваемъ вооруженіями, свободу — законами и конституціями; простота и естественность пріобрѣтаются лишь благодаря искусственному воспитанію и тренировкѣ; здоровье, сила и богатство увеличиваются лишь въ томъ случаѣ, если ихъ не жалѣя тратить и пользоваться ими. Наше недовѣріе къ недовѣрію порождаетъ коммерческую систему кредита; наша терпимость по отношенію къ революціоннымъ и анархическимъ выступленіямъ есть единственный способъ умалить ихъ опасность; наше состраданіе должно отказывать нищимъ для того, чтобы не обратиться противъ своихъ собственныхъ стремленій; истинный эпикуреецъ долженъ соблюдать величайшую трезвость; путь къ увѣренности лежитъ черезъ радикальное сомнѣніе; добродѣтель состоитъ не въ невинности, а въ знаніи грѣха и его преодолѣніи; повинуясь природѣ, мы властвуемъ надъ ней, и т. д. Нравственная и религіозная жизнь полны такихъ противорѣчій, ждущихъ своего разрѣшенія. Вы ненавидите вашего врага?—Хорошо, въ такомъ случаѣ простите его и этимъ навлеките на его голову горящіе угли; если вы хотите себя найти, откажитесь отъ себя; если вы хотите спасти свою душу, то сперва утеряйте ее; однимъ словомъ,—умрите, чтобы жить.

Исходя изъ этой массы однородныхъ примѣровъ легко можно обобщить гегелевское воззрѣніе. Взятая въ цѣломъ, его „діалектическая" картина является отличнымъ изображеніемъ значительной части міра. Это звучитъ парадоксально, но, дѣйствительно, какъ только вы станете на точку зрѣнія какого-нибудь

болѣе высокаго синтеза, вы ясно увидите, какъ этотъ синтезъ воспринимаетъ въ себя противоположности. Возьмите, напримѣръ, конфликтъ между нашими плотоядными аппетитами и охотничьими инстинктами, съ одной стороны, и нашей симпатіей къ животнымъ, возникшей на почвѣ утонченности нашихъ чувствъ—съ другой стороны. Мы нашли весьма дѣйствительный способъ примирить эти противоположности, установивъ законъ объ охотѣ и опредѣленномъ для нея времени, а также заведя домашнія стада. Правда, охраняя такимъ образомъ животныхъ, мы ихъ охраняемъ для убоя, но, не будь этой охраны, ни одного животнаго не осталось бы въ живыхъ. Ихъ воля къ жизни и наша воля къ ихъ убіенію такимъ образомъ гармонически комбинируются въ своеобразномъ высшемъ синтезѣ—разведеніи животныхъ.

Итакъ, поскольку Гегель является изобразителемъ извѣстныхъ эмпирическихъ аспектовъ дѣйствительности, онъ великъ и правъ. Но онъ ставилъ себѣ цѣлью быть чѣмъ-то гораздо большимъ, чѣмъ изобразителемъ эмпирической дѣйствительности: поэтому, я долженъ сказать кое-что объ этой существенной сторонѣ его мышленія. Гегель былъ подъ властью идеи о такой истинѣ, которая была бы неоспорима, обязательна для всѣхъ и каждаго, была бы самой Истиной, единой, нераздѣльной, вѣчной, объективной и необходимой, къ которой бы всѣ наши мысли вели, какъ къ своему завершенію. Таковъ догматическій идеалъ, не подвергаемый критикѣ, сомнѣнію и спору, постулатъ всѣхъ раціоналистовъ въ философіи. *„Я никогда не сомнѣвался“*,—говоритъ одинъ современный оксфордскій писатель,—„въ томъ, что истина универсальна, едина и внѣвременна, въ томъ, что она имѣетъ одно содержаніе или значеніе, въ томъ, что она есть единое, цѣлое и совершенное“ [1]). Чтобы двигаться въ гегелевскомъ мірѣ наша мысль должна пользоваться аподиктическимъ выраженіемъ *„должно быть“*, а не болѣе скромнымъ гипотетическимъ „можетъ быть“, которымъ только и могутъ пользоваться эмпирики.

Гегель считалъ, что его идея имманентнаго движенія, происходящаго въ области понятій путемъ „діалектическаго“ отрица-

[1]) Joachim, The Nature of Truth, Oxford, 1906, pp. 22, 178. Доказательствомъ, въ случаѣ если бы эта вѣра была подвергнута сомнѣнію, послужила бы ссылка на высшую синтетическую идею: если бы были возможны двѣ истины, то сама двойственность этой возможности была бы той единой истиной, которая ихъ соединяла бы.

нія, оказалась очень на руку этому раціоналистическому требованію чего-нибудь абсолютнаго, *незыблемаго* въ понятіи истины. Какимъ образомъ,—это не трудно видѣть. Если вы утверждаете что-нибудь, напримѣръ, что А существуетъ, и на этомъ останавливаетесь, то вы рискуете, что кто-нибудь придетъ и скажетъ: „не А существуетъ, а В“. Если онъ это говоритъ, то ваше утвержденіе не опровергаетъ его, а просто ему противорѣчитъ, точно такъ же какъ его утвержденіе противорѣчитъ вамъ. Единственное средство для вашего утвержденія *обезопасить себя* относительно А—это придать ему такую форму, которая заранѣе implicite отрицала бы всѣ возможныя отрицанія. Простого отсутствія отрицанія недостаточно: оно должно присутствовать, но присутствовать такъ, чтобы не было видно его когтей. То, что вы полагаете какъ А, должно было уже уничтожить альтернативу или сдѣлать ее безвредною, заранѣе ее отрицая. Двойное отрицаніе есть единственная форма утвержденія, вполнѣ соотвѣтствующая догматическому идеалу. Простыя и невинныя утвержденія хороши лишь для эмпириковъ, но не пригодны для раціоналистовъ, такъ какъ они не гарантированы отъ противорѣчія перваго попавшагося человѣка и рискуютъ подвергнуться всякаго рода сомнѣніямъ. *Конечная* истина должна быть чѣмъ-то такимъ, къ чему нельзя себѣ представить альтернативы, такъ какъ она заключаетъ въ себѣ всѣ возможныя альтернативы въ качествѣ моментовъ, которые она уже приняла въ расчетъ и преодолѣла. Все то, что заключаетъ въ себѣ свои альтернативы въ качествѣ своихъ собственныхъ элементовъ, есть, по знакомому намъ выраженію, „иное по отношенію къ самому себѣ“, каковымъ его сдѣлала *Methode der absoluten Negativität*.

Схема этого организма истины, который выросъ благодаря, такъ сказать, своей собственной подверженности смерти, такъ что теперь, послѣ того какъ смерть умерла для него, больше не существуетъ смерти,—вотъ истинное выраженіе раціоналистическаго пафоса. Это—одно и единое цѣлое, включающее въ себѣ всѣ свои части, которыя, будучи взяты абстрактно и отдѣльно, отрицаютъ и дѣлаютъ другъ друга невозможными, но, взятыя въ своей полнотѣ какъ одно цѣлое, другъ друга необходимо обусловливаютъ и взаимно поддерживаютъ, — вотъ тотъ самый идеалъ, котораго искали: это—настоящая діаграмма, изображаю-

щая идею Истины, которая не знаетъ внѣ себя альтернативъ, къ которой нельзя ничего прибавить, отъ которой нельзя ничего отнять, всякія отклоненія отъ которой абсурдны, которая властвуетъ такимъ образомъ надъ человѣческимъ воображеніемъ. Если мы усвоили линіи этой діаграммы, такъ успѣшно разрѣшившей старую какъ міръ проблему, то насъ перестанутъ удовлетворять старые пути доказательства необходимости сужденій. Путь Гегеля, думаемъ мы, долженъ быть правильнымъ путемъ. Истина дѣйствительно должна быть возвращающейся къ себѣ самой, себя самое отражающей, себя въ себѣ заключающей: она обезпечиваетъ себя тѣмъ, что включаетъ въ себя иное по отношенію къ себѣ и отрицаетъ его; она создаетъ сферическую систему, не имѣющую свободныхъ, висящихъ внѣ ея остатковъ, которые могло бы подобрать что-нибудь ей чуждое,—систему, навсегда закругленную и замкнутую, а не вытянутую въ прямую линію и открытую съ обоихъ концовъ, подобно міру, созданному на основѣ простого собиранія и сложенія, —тому міру, который Гегель называетъ міромъ дурной безконечности, и къ которому только и можетъ прійти эмпиризмъ, исходящій отъ отдѣльно взятыхъ частей и элементовъ.

Никто, вѣроятно, не станетъ отрицать возвышенности этой гегелевской концепціи. Въ ней, несомнѣнно, всѣ признаки большого стиля, если только въ философіи можетъ быть рѣчь о чемънибудь подобномъ. Для насъ, однако, она до сихъ поръ остается лишь чисто-формальной, діаграмматической концепціей: вѣдь актуальное содержаніе абсолютной истины, какъ его весьма старается изобразить Гегель, удовлетворило немногихъ изъ его учениковъ, и я вовсе не собираюсь разсматривать болѣе конкретныя части его философіи. Намъ важно, въ данный моментъ, уловить главныя черты его воззрѣнія и почувствовать силу абстрактной схемы утвержденія, обезпечивающаго себя путемъ включенія въ себя двойного отрицанія. Абсолютисты не пользующіеся гегелевской техникой, на самомъ дѣлѣ дѣйствуютъ его методомъ. Вы помните доказательства Лотце и Ройса въ пользу абсолютнаго, которыя я привелъ въ моей послѣдней лекціи, эти философы путемъ reductio ad absurdum устанавливаютъ, что неосторожное допущеніе хотя бы малѣйшей связи въ вещахъ логически приводитъ къ признанію абсолютнаго единства и, наоборотъ, допу-

щеніе минимальной несвязанности—къ признанію абсолютнаго разъединенія. Доказательства эти дѣйствительно построены по гегелевскому образцу. Истина есть то, что вы, пытаясь отрицать, implicite утверждаете; всякое отклоненіе отъ нея самому себѣ противорѣчитъ и тѣмъ себя опровергаетъ. Таково высшее убѣжденіе раціонализма и въ настоящее время наилучшимъ „*должно быть*" раціоналистической аргументаціи соотвѣтствуетъ столько же попытокъ заставить читателя принять ее.

Итакъ, вы видите, что моя сегодняшняя лекція связывается съ предыдущей и мы можемъ разсматривать Гегеля и другихъ абсолютистовъ, какъ представителей одной и той же системы. Слѣдующій пунктъ, на которомъ я хочу остановиться,—это вопросъ о томъ, какую роль сыгралъ, такъ называемый мною, порочный интеллектуализмъ въ построеніи этой удивительной системы.

Раціонализмъ вообще [illegible] полагаетъ, что [illegible] достигаетъ полноты истины благодаря тому, что отъ ощущенія переходитъ къ понятію, такъ какъ понятіе даетъ, очевидно, болѣе общую и устойчивую картину дѣйствительности. Я уже опредѣлилъ порочный интеллектуализмъ какъ привычку принимать, что понятіе исключаетъ изъ выраженной при помощи его дѣйствительности то, что не включено въ опредѣленіе понятія. Я называлъ порочнымъ интеллектуализмъ, которымъ пользуются Лотце, Ройсъ и Брэдли въ своихъ доказательствахъ абсолюта, (существованіе котораго я считаю, впрочемъ, не доказаннымъ ими), и въ заключеніе [illegible] мое [illegible] убѣжденіе въ томъ, что [illegible] [illegible]

[illegible] Гегель въ построеніи своего метода двойнаго [illegible] самый яркій примѣръ такого порочнаго интеллектуализма. Несомнѣнно, что всякая идея конечной вещи есть понятіе *этой* вещи, а не понятіе чего-нибудь иного. Но Гегель истолковываетъ это такъ, какъ будто этотъ фактъ, что въ ней нѣтъ понятія чего-нибудь иного, *равнозначащъ понятію* [illegible] *что иное* [illegible], другими словами, какъ будто мы имѣемъ [illegible] иного [illegible] его. Когда, затѣмъ, другія вещи, которымъ implicite противорѣ-

читъ та вещь, которую мы прежде всего выразили въ понятіи, въ силу того же закона, вступаютъ въ противорѣчіе съ *нею*, тогда начинаетъ биться пульсъ діалектики и пресловутыя тріады начинаютъ перемалывать космосъ Если кто-нибудь находитъ этотъ процессъ яснымъ, пусть наслаждается этой ясностью: такой человѣкъ останется непоколебимымъ гегельянцемъ. То, что другимъ въ разсужденіяхъ учителя покажется непозволительной двусмысленностью, многословіемъ и неточностью, онъ припишетъ, вѣроятно,—вѣдь извѣстно, что не легко объяснять божественные оракулы,—„трудности", обычно сопровождающей глубину. Что касается меня, то мнѣ представляется чѣмъ-то фантастическимъ и sangrenu, что стиль, пренебрегающій элементарными правилами, существующими для взаимнаго общенія здравыхъ умовъ, имѣетъ претензіи быть подлиннымъ языкомъ разума и болѣе, чѣмъ всякій другой стиль, соотвѣтствуетъ способамъ мышленія самого абсолюта. Поэтому, я ни въ коемъ случаѣ не могу серьезно отнестись къ техническому аппарату Гегеля. Я скорѣе смотрю на Гегеля какъ на одного изъ тѣхъ многочисленныхъ ясновидцевъ, которые никогда не могутъ научиться говорить членораздѣльно. Его якобы принудительная логика не имѣетъ въ моихъ глазахъ никакой цѣны; но это нисколько не умаляетъ философскаго значенія его концепціи абсолюта, если только смотрѣть на нее лишь какъ на гипотезу, какъ на одинъ изъ великихъ типовъ воззрѣнія на космосъ.

На этой концепціи, поскольку она разсматривается какъ гипотеза, я хочу немного остановиться. Но прежде чѣмъ перейти къ ней, я долженъ обратить ваше вниманіе еще на одну особенность въ гегелевскомъ методѣ. Съ этой особенностью мы еще встрѣтимся въ седьмой лекціи, гдѣ мы выскажемъ наше окончательное сужденіе о ней, и поэтому теперь я только мимоходомъ ее отмѣчу. Гегель, какъ вы помните, полагаетъ, что непосредственныя конечныя данныя опыта „неистинны" потому, что не являются иными по отношенію къ себѣ самимъ. Эти данныя отрицаются тѣмъ, что находится внѣ ихъ. Абсолютъ истиненъ потому, что для него, и только для него одного, не существуетъ внѣшней среды и онъ достигъ того, чтобы быть инымъ по отношенію къ самому себѣ. (Эти слова звучатъ довольно странно, но тѣ изъ васъ, кто нѣсколько знакомъ съ сочиненіями Гегеля,

уловятъ ихъ послѣдовательность.) Если принять его предпосылку, что для того, чтобы быть истинной, вещь должна быть такъ или иначе иной по отношенію къ себѣ, то все зависитъ отъ того, имѣетъ ли Гегель право утверждать, что про отдѣльныя части конечнаго опыта нельзя сказать, что онѣ въ извѣстномъ смыслѣ иныя по отношенію *къ себѣ*. Когда ихъ разсматриваютъ какъ понятія или интеллектуалистически, онѣ, безспорно, такими быть не могутъ. Всякое отвлеченное понятіе исключаетъ, какъ таковое, все то, что оно не включаетъ, и если такія понятія являются адэкватными замѣстителями конкретныхъ проявленій дѣйствительности, то эти послѣднія должны сообразоваться съ интеллектуалистической логикой и ни одно изъ нихъ не можетъ претендовать на то, чтобы быть, въ какомъ-нибудь смыслѣ, инымъ по отношенію къ самому себѣ. Но если окажется, что такое изслѣдованіе въ понятіяхъ не адэкватно потоку дѣйствительности и имѣетъ скорѣе практическую, чѣмъ теоретическую и спекулятивную, цѣнность, то независимый эмпирическій [illegible] на природу реальныхъ явленій, быть можетъ, наконецъ, обнаружитъ, что нѣкоторыя изъ нихъ являются иными по отношенію къ себѣ и притомъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ это по утвержденію Гегеля, свойственно абсолюту. И на самомъ дѣлѣ, когда мы дойдемъ до шестой лекціи, гдѣ я буду говорить о профессорѣ Бергсонѣ, я буду защищать именно этотъ взглядъ, опираясь на авторитетъ Бергсона. Пока я не хочу ничего больше говорить объ этомъ и все сказанное мной выше есть какъ бы указаніе строителя на то, какое мѣсто въ общемъ построеніи этихъ лекцій занимаетъ высказанный нами взглядъ

Обратимся же теперь къ великому вопросу о томъ, *существуетъ абсолютъ или нѣтъ?*—всѣ наши предшествующія разсужденія были лишь подготовкой къ этому вопросу. Я могу резюмировать эти разсужденія слѣдующимъ образомъ: существуетъ ли на самомъ дѣлѣ абсолютъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ того, кто подвергаетъ его существованіе сомнѣнію или отрицаетъ его, нельзя упрекнуть въ абсурдности или въ противорѣчіи самому себѣ. Такіе упреки, если только они основаны не на чисто-словесныхъ соображеніяхъ, покоятся на порочномъ интеллектуализмѣ. Я не буду повторять моихъ возраженій. Я только попрошу васъ измѣнить мѣсто предъявленія иска и обсуждать теперь

абсолютъ какъ открытую гипотезу. Вопросъ въ томъ, является ли эта гипотеза болѣе вѣроятной или болѣе невѣроятной?

Но прежде всего я долженъ между прочимъ попросить васъ тщательно различать между понятіемъ абсолюта и понятіемъ другого объекта, съ которымъ его, по неосторожности, можно смѣшать. Я говорю о „Богѣ" народной религіи и Богѣ-творцѣ христіанскаго ортодоксальнаго богословія. Только послѣдовательные монисты или пантеисты вѣрятъ въ абсолютъ. Богъ нашего народнаго христіанства лишь членъ въ плюралистической системѣ. Онъ и мы стоимъ другъ внѣ друга, точно такъ же какъ дьяволъ, святые и ангелы стоятъ внѣ Бога и внѣ насъ. Я съ трудомъ могу себѣ представить что-нибудь болѣе отличное отъ абсолюта, чѣмъ, напримѣръ, Богъ Давида и Исаіи. *Этотъ* Богъ, по своей сущности, конечное существо, находящееся *въ* космосѣ, а не заключающее космосъ въ себѣ; онъ занимаетъ въ этомъ космосѣ вполнѣ опредѣленное мѣсто и имѣетъ весьма односторонніе, мѣстные и личные привязанности. Если окажется вѣроятнымъ, что абсолюта не существуетъ, то изъ этого отнюдь не будетъ слѣдовать, что не можетъ существовать Богъ, подобный Богу Давида, Исаіи или Іисуса, или, что онъ не можетъ быть самымъ значительнымъ для нашего познанія существованіемъ во вселенной. Итакъ, я прошу васъ не смѣшивать эти идеи въ то время, какъ вы будете слушать мои критическія размышленія. Я признаю конечнаго Бога въ силу основаній, которыхъ я коснусь въ седьмой моей лекціи; что же касается его соперника и конкуррента,—я почти готовъ сказать его врага,—абсолюта, то онъ, по моему мнѣнію, ни въ коемъ случаѣ не является логической необходимостью, а лишь невѣроятной гипотезой.

Главное основаніе, приводимое въ пользу абсолюта это то, что предположивъ его, мы придаемъ міру болѣе раціональный видъ. Всякая гипотеза, дающая такой результатъ, всегда будетъ признана болѣе вѣроятной, чѣмъ гипотеза, дѣлающая міръ ирраціональнымъ. Люди такъ уже созданы, что они предпочитаютъ вѣрить въ раціональный міръ и жить въ раціональномъ мірѣ. Но раціональное имѣетъ, по крайней мѣрѣ, четыре измѣренія: интеллектуальное, эстетическое, моральное и практическое; а найти міръ раціональный въ наивысшей степени *одновременно во всѣхъ этихъ отношеніяхъ*—дѣло не легкое. Съ интеллектуальной

точки зрѣнія, міръ механическаго матеріализма—самый раціональный міръ, потому что его явленія подвергаются нами математическому вычисленію. Но механическій міръ безобразенъ, какъ безобразна ариѳметика, и не мораленъ. Съ моральной точки зрѣнія, міръ теизма въ достаточной степени раціоналенъ, но зато онъ полонъ интеллектуальныхъ несовершенствъ. Въ свою очередь, міръ практическихъ сдѣлокъ, столь раціональный въ глазахъ политика, военнаго или человѣка, у котораго преобладаютъ дѣловыя способности, такъ что они никогда не подали бы голоса за измѣненіе характера этого міра, ирраціоналенъ для моральнаго и артистическаго темперамента. Такимъ образомъ, хотя мы находимъ, что та или другая философская гипотеза удовлетворяетъ одному изъ требованій раціональности, но мы можемъ найти какое-нибудь другое требованіе раціональности, которое не удовлетворяется той же гипотезой. Итакъ, раціональность, которую мы добываемъ въ видѣ одной монеты, мы выплачиваемъ въ видѣ другой; и соотвѣтственно проблема, какъ кажется на первый взглядъ, сводится къ тому, чтобы создать систему, дающую наибольшій *балансъ* раціональности, а не систему совершенно раціональную во всѣхъ отношеніяхъ. Вообще можно сказать, что постольку человѣкъ будетъ считать свое понятіе о мірѣ раціональнымъ, поскольку оно не связываетъ въ немъ какой-нибудь дѣятельности, которая ему легко достается, или способности, которую онъ любитъ упражнять, будетъ ли это способность дѣлать вычисленія, бороться, читать лекціи, классифицировать, составлять схематическія таблицы, извлекать выгоду изъ торговыхъ сдѣлокъ, проявлять терпѣніе и выдержку, проповѣдывать, острить, однимъ словомъ все, что вамъ угодно. Хотя абсолютъ опредѣляется какъ необходимое воплощеніе объективно совершенной раціональности, тѣмъ не менѣе его англійскіе защитники, и это имъ надо поставить въ заслугу, сообщаютъ, что тѣ, кто наиболѣе конкретно и серьезно усвоилъ себѣ эту гипотезу, обыкновенно признавались въ томъ, что нѣкоторые ея элементы представлялись имъ самимъ ирраціональными.

Вѣроятно, понятіе абсолютнаго главнымъ образомъ потому даетъ намъ чувство раціональности міра, что оно намъ внушаетъ увѣренность въ томъ, что, какъ бы ни безпорядочна была поверхность космоса, внутри его все обстоитъ какъ нельзя лучше, что

въ центрѣ безконечнаго волненія царитъ миръ. Эта концепція раціональна во многихъ отношеніяхъ, она прекрасна съ эстетической точки зрѣнія, прекрасна съ точки зрѣнія интеллектуальной (лишь бы только мы могли прослѣдить ее въ деталяхъ), а также и съ моральной, если можно считать нравственнымъ наслажденіе обезпеченностью Съ практической точки зрѣнія она менѣе прекрасна, ибо, какъ мы видѣли въ предыдущей лекціи, эта концепція, представляя глубочайшую реальность міра неподвижной и лишенной исторіи, лишаетъ міръ нашихъ симпатій и дѣлаетъ чуждой намъ его душу. Какъ бы то ни было, она даетъ намъ *успокоеніе* и на эту форму раціональности, такъ великъ спросъ со стороны людей, что до конца дней будутъ существовать абсолютисты, люди, предпочитающіе скорѣе вѣрить въ неподвижную вѣчность, чѣмъ предположить, что вѣченъ этотъ конечный міръ измѣненій и борьбы, хотя бы даже однимъ изъ его борцовъ былъ Богъ. Для такихъ умовъ всегда будутъ самыми истинными слѣдующія слова Ройса: „Само присутствіе зла во временномъ порядкѣ есть условіе совершенства порядка вѣчнаго... Мы только постольку стремимся къ абсолюту, поскольку въ насъ стремится также абсолютъ, поскольку онъ ищетъ, посреди нашей временной борьбы, міра, котораго нигдѣ нѣтъ во времени и который царитъ, и притомъ абсолютно, лишь въ вѣчности. Не будь стремленія во времени, не было бы мира въ вѣчности... Богъ (т.-е. абсолютъ), который тутъ, во мнѣ, стремится къ тому, что теперь временно для меня недостижимо, въ вѣчномъ мірѣ не только обладаетъ той цѣлью, за которую я борюсь, но достигаетъ этого только благодаря моему страданію и черезъ него. Мои мученія даютъ абсолюту возможность одержать тріумфъ.. Въ абсолютѣ я нахожу свое осуществленіе. Но само мое осуществленіе требуетъ этого страданія и потому можетъ его перенести“ [1]). Ройсъ обладаетъ особенно счастливой способностью находить въ элементахъ конечнаго опыта аналогіи съ изображеннымъ имъ абсолютнымъ опытомъ. Но трудно изобразить абсолютъ, не впадая, при этомъ, въ стиль, который можно назвать „вдохновеннымъ“;—я употребляю это слово не въ ироническомъ, а въ чисто прозаическомъ и описательномъ смыслѣ для того, чтобы

[1]) The World and the Individual, vol. II, pp. 385, 386, 409.

обозначить ту словесную формулу, въ которую выливается вызванная абсолютомъ эмоція. Еще разсужденія объ абсолютѣ могутъ быть довольно трезвыми [1]), но попытка живописать его неизбѣжно приводитъ къ цвѣтамъ краснорѣчія. Эта удивительная способность преодолѣвать всѣ противорѣчія, въ то же время внутренно ихъ сохраняя, является характеристической для абсолюта формой раціональности. Мы лишь отдѣльные слоги въ устахъ Господа; если вся фраза божественна, то каждый слогъ является абсолютно тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, вопреки всякой видимости. Въ балансѣ, составленномъ за и противъ абсолютизма, эта эмоціальная цѣнность даетъ большой перевѣсъ въ сторону его кредита.

Къ сожалѣнію детали абсолюта очень мало доступны нашему практическому наблюденію и, разъ допустивъ, что существованіе абсолюта не доказано неопровержимо интеллектуалистическими аргументами, намъ остается видѣть въ немъ лишь гипотетическую возможность.

Въ счетъ дебета нужно поставить абсолюту то, что онъ, если придавать ему серьезное значеніе, а не видѣть въ немъ лишь названіе для нашего права сложить спокойно руки и наслаждаться моральнымъ праздникомъ, вводитъ въ міръ всѣ тѣ ужасныя ирраціональности, которыхъ не знаетъ откровенно-плюралистическій теизмъ, но которыя ставились въ упрекъ монистическому тенизму и пантенизму во всѣхъ ихъ видахъ. А именно, онъ вводитъ спекулятивную „проблему зла“ и оставляетъ насъ въ недоумѣніи, почему совершенство абсолюта требуетъ такихъ специфически уродливыхъ формъ жизни, которыя, по человѣческому представленію, омрачаютъ Божій день. Если бы онѣ были навязаны ему чѣмъ-нибудь постороннимъ и для того, чтобы „преодолѣть“ ихъ, абсолютъ долженъ былъ бы не выпускать ихъ изъ своихъ рукъ, мы поняли бы его чувство тріумфа, хотя постольку, поскольку мы сами были бы въ числѣ этихъ побѣжденныхъ элементовъ, мы лишь нехотя согласились бы съ такимъ положеніемъ и отнюдь не выбрали бы его, какъ наиболѣе раціональное, какое себѣ только можно представить. Но абсолютъ предста-

[1]) Лучшая аргументація, не основанная на вдохновеніи (я и въ этотъ разъ не проповѣдую), которую я только знаю, дается въ прекрасной книгѣ: *Miss M. W. Calkins*, The persistent Problems of Philosophy, 1902 (Macmillan).

вляютъ существомъ безъ среды, которому ничто чуждое не можетъ быть навязано, и которое въ силу добровольнаго внутренняго выбора предпочло развернуть передъ собой зрѣлище всего существующаго зла, а не меньшаго [1]). Его совершенство представляютъ источникомъ всѣхъ вещей и однако первымъ же эффектомъ этого совершенства является поразительное несовершенство всякаго конечнаго опыта. Въ какомъ смыслѣ ни понимать слово „раціональность", во всякомъ случаѣ трудно утверждать, что впечатлѣніе, производимое на наши конечные умы такимъ способомъ изображенія міра, вполнѣ раціонально. Богословы живо почувствовали его ирраціональность и понятія „грѣхопаденія", предназначенія и предопредѣленія, содержащіяся въ этомъ положеніи болѣе, чѣмъ что-либо другое, затрудняли ихъ попытку пантеистически истолковать христіанство. Все это предпріятіе запутывается какъ съ интеллектуальной, такъ и съ моральной стороны.

Допустите, что міровой романъ или міровая драма, представленные абсолютомъ самому себѣ, являются въ его глазахъ чѣмъ-то совершеннымъ. Развѣ міръ не былъ бы болѣе совершеннымъ, если бы дѣло далѣе этого не пошло, если бы не вошли въ него конечные зрители, чтобы прибавить къ тому, что было совершенно, свои безчисленныя несовершенныя взгляды на одно и то же зрѣлище? Представьте себѣ, что весь міръ состоитъ изъ одного роскошнаго экземпляра книги, предназначеннаго для идеальнаго читателя. Что этотъ міръ улучшенъ или ухудшенъ тѣмъ, что въ немъ созданы также миріады отдѣльныхъ скверно-напечатанныхъ страницъ и главъ, которыя всякому, кто въ нихъ заглянетъ, дадутъ ложное представленіе о всей книгѣ? Самое меньшее, что можно сказать, это то, что балансъ раціональности, очевидно, не выигрываетъ отъ этихъ добавочныхъ искаженій. И вотъ передъ нами возникаетъ настойчивый вопросъ: если цѣлостное воззрѣніе абсолюта на вещи такъ раціонально, то къ чему понадобилось раздробить это воззрѣніе на всѣ эти сосуществующія менѣе цѣнныя и фрагментарныя воззрѣнія.

Лейбницъ, въ своей теодицеѣ, представляетъ Бога ограничен-

[1]) Ср. прекрасную статью: *Dr. Fullar*, Ethical monism and the problem of evil. (Harvard Journal of Theology, Vol. I, № 2, April 1908).

нымъ предшествующимъ ему разумомъ, заключеннымъ въ вещахъ, который дѣлаетъ извѣстныя комбинаціи логически несовмѣстимыми, извѣстныя формы добра—невозможными. Онъ заранѣе обозрѣваетъ всѣ міры, какіе онъ можетъ создать и актомъ предшествующей, какъ ее называетъ Лейбницъ, воли, избираетъ нашъ настоящій міръ, какъ такой, въ которомъ количество зла, къ несчастью въ той или иной степени необходимаго, минимально. Такимъ образомъ, это наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, но отнюдь не самый желательный съ отвлеченной точки зрѣнія. Сдѣлавъ этотъ умственный выборъ, Богъ приступаетъ къ второму акту, который Лейбницъ называетъ актомъ послѣдующей или окончательной воли: онъ говоритъ „Fiat" и избранный имъ міръ вступаетъ въ объективное существованіе, заключая въ себѣ всѣ конечныя созданія, которыя обречены страдать отъ его несовершенства, не участвуя при этомъ въ искупительномъ воззрѣніи его творца.

Лотце сдѣлалъ нѣсколько проницательныхъ замѣчаній по поводу этой концепціи Лейбница, и замѣчанія эти вполнѣ совпадаютъ съ тѣмъ, что я сказалъ объ абсолютистской концепціи. Міръ, отраженный внѣ творческаго духа путемъ fiat, и существующій отдѣльно отъ своего творца, есть сфера бытія, въ которой части реализуются лишь по-одиночкѣ. Если божественная цѣнность этихъ частей обнаруживается только при взглядѣ на ихъ совокупность, то, какъ справедливо замѣчаетъ Лотце, міръ несомнѣнно сталъ бѣднѣе, а не богаче отъ того, что Богъ произнесъ свое fiat. Было бы гораздо лучше, если бы Богъ удовлетворился только своимъ предварительнымъ выборомъ схемы, не осуществляя этой схемы путемъ творческаго рѣшенія. Схема, *какъ таковая*, была великолѣпна; отъ перенесенія въ дѣйствительность она могла только проиграть [1]). Я, съ своей стороны, также спрашиваю, къ чему даже нужно было отклоняться абсолюту отъ совершенства своего цѣлостнаго опыта вещей и преломляться во всѣхъ нашихъ конечныхъ опытахъ?

Надо отдать справедливость современнымъ англійскимъ абсолютистамъ; многіе изъ нихъ признали несовершенную, съ этой точки зрѣнія, раціональность абсолюта. Макъ-Таггартъ, напри-

[1]) Metaphysic, Sec. 79 [Metaphysik, § 79]

мѣръ, пишетъ: „Наша неспособность постичь совершенство вселенной не разрушаетъ ли это совершенство?... Поскольку мы не видимъ совершенства вселенной, постольку мы сами несовершенны. А такъ какъ мы являемся частями вселенной, то она не можетъ быть совершенной“ [1]).

Г-нъ Іоахимъ встрѣчается съ тѣмъ же затрудненіемъ. Называя гипотезу абсолюта „согласованной теоріей истины“, онъ считаетъ проблему о томъ, какимъ образомъ полная согласованность вещей въ абсолютѣ включаетъ въ себя, въ качествѣ необходимаго момента въ его собственномъ содержаніи, самоутвержденіе конечныхъ умовъ, тогда какъ это самоутвержденіе, въ своей крайней формѣ, есть заблужденіе,—эту проблему, говорю я, онъ считаетъ неразрѣшимымъ затрудненіемъ. Если истина есть *всеобщій* fons et origo, то какъ прокрадывается заблужденіе? „Можно сказать,—заключаетъ онъ—что согласованная теорія истины терпитъ крушеніе при самомъ входѣ въ гавань“ [2]). И однако, несмотря на эту скорѣе плохую форму ирраціональности, Іоахимъ настаиваетъ на своей „непосредственной увѣренности“ [3]) въ потерпѣвшей крушеніе теоріи, въ правильности которой, по его словамъ, онъ „никогда не сомнѣвался“. Это чистосердечное признаніе въ неизмѣнной готовности вѣрить въ абсолютъ, которую не могутъ смутить даже собственная критика и недоумѣніе, кажется мнѣ весьма знаменательнымъ. Не только эмпирики, но и абсолютисты, будь они искренны, какъ этотъ авторъ, всѣ признались бы въ томъ, что самое важное въ ихъ философіи—это ихъ воззрѣніе на возможную истину, которой они потомъ пользуются для того, чтобы придать своему разсужденію, по мѣрѣ своихъ силъ, достовѣрность или вѣроятность.

Я представляю себѣ, что человѣкъ, вѣрящій въ абсолютъ, здѣсь возразитъ мнѣ, что онъ, абсолютъ, во всякомъ случаѣ не имѣетъ дѣла съ чистыми вѣроятностями, но что природа вещей логически требуетъ множества ошибочныхъ копій и что, поэтому, вселенная не можетъ быть только книгой, предназначенной для абсолюта. Въ самомъ дѣлѣ, скажутъ они мнѣ, вѣдь абсолютъ опредѣляется какъ цѣлостное сознаніе всего, что существуетъ. Вѣдь поле его зрѣнія должно состоять изъ частей. А чѣмъ могутъ быть части цѣлостнаго сознанія, какъ не частичными сознаніями? Наши конечные умы *должны*, поэтому, сосуществовать съ абсолютнымъ умомъ. Мы являемся его составными частями, и безъ насъ онъ не можетъ жить.—Но если кто-либо изъ васъ чувствуетъ искушеніе мнѣ такъ возразить, то позвольте мнѣ напомнить вамъ, что вы откровенно пользуетесь плюралистическимъ оружіемъ и тѣмъ отрекаетесь отъ интересовъ абсолютизма. Представленіе о томъ, что абсолютъ состоитъ изъ частей, отъ которыхъ зависитъ его существованіе, есть чистѣйшій эмпиризмъ. У абсолюта, какъ такового, есть *объекты*, а не составныя части, и если эти объекты развиваютъ свои „я“ согласно своимъ собственнымъ разнообразнымъ цѣлямъ, то они должны быть разсматриваемы какъ факты, присоединяющіеся къ абсолютному сознанію, а не какъ элементы, включенные въ его опредѣленіе. Абсолютъ—это раціоналистическая концепція. Раціонализмъ идетъ отъ цѣлаго къ частямъ и въ цѣломъ всегда видитъ нѣчто самодовлѣющее [1]).

Итакъ, пока я могу сдѣлать слѣдующій выводъ: хотя гипотеза абсолюта, давая намъ своего рода религіозное умиротвореніе, исполняетъ очень важную раціонализирующую функцію, тѣмъ не менѣе, съ интеллектуальной точки зрѣнія, она остается вполнѣ ирраціональной. *Идеально* совершенное цѣлое,—это, безспорно, такое цѣлое, *части котораго также совершенны;* если только мы можемъ довѣрять логикѣ въ чемъ бы то ни было, то мы можемъ ей довѣрять въ этомъ опредѣленіи. Абсолютъ опредѣляется какъ идеально совершенное цѣлое, но при этомъ допускается, что, если не всѣ, то большинство его частей, несовершенны. Очевидно, концепція лишена внутренняго согласія и, поэтому, скорѣе ставитъ вопросъ, чѣмъ разрѣшаетъ его. Она создаетъ спекулятивную загадку, такъ называемую тайну зла и заблужденія, отъ которой вполнѣ свободна плюралистическая метафизика.

[1]) Studies in the Hegelian Dialectic, secs. 150, 153.
[2]) The Nature of Thuth, 1906, pp. 170—171.
[3]) Ibid. p. 179.

[1]) Психологическая аналогія, что извѣстныя конечныя области сознанія могутъ быть разложены на отдѣльныя составныя части, не можетъ служить для сторонниковъ абсолюта доказательствомъ того, что такія части являются существенными элементами всякаго сознанія. Другія конечныя области сознанія, повидимому, фактически не поддаются подобному разложенію на составныя части.

Въ плюралистической метафизикѣ проблемы, которыя ставятъ зло, носятъ практическій, а не спекулятивный характеръ. Единственный вопросъ, съ которымъ мы здѣсь имѣемъ дѣло,—это не то, почему зло существуетъ вообще, а то, какимъ способомъ мы можемъ уменьшить наличную сумму его. „Богъ“ въ религіозной жизни средняго человѣка обозначаетъ не совокупность всѣхъ вещей,—Боже упаси,—а только идеальное стремленіе, находящееся въ вещахъ, въ которое онъ вѣритъ, какъ въ сверхчеловѣческое существо, которое приглашаетъ насъ работать вмѣстѣ съ нимъ для достиженія его цѣлей и споспѣшествуетъ нашимъ цѣлямъ, если онѣ этого заслуживаютъ. Онъ дѣйствуетъ во внѣшней средѣ, имѣетъ границы, имѣетъ враговъ. Когда Джонъ Милль говорилъ, что нужно отказаться отъ понятія божественнаго всемогущества, если хотятъ видѣть въ Богѣ религіозный объектъ,—онъ, безъ сомнѣнія, былъ совершенно правъ; но такъ силенъ косный монизмъ, овладѣвшій даже областью имени Божьяго, что эти столь простыя и истинныя слова были всѣми признаны за парадоксъ: Богъ, говорили, не *можетъ* быть конечнымъ. Я же, напротивъ, думаю, что единственный Богъ, достойный этого названія, *долженъ* быть конечнымъ, и къ этому вопросу я вернусь въ одной изъ послѣдующихъ лекцій. Если абсолютъ существуетъ въ качествѣ суммы слагаемыхъ,—а такая гипотеза, несмотря на ея ирраціональныя черты, все еще остается открытой,—то абсолютъ есть болѣе обширное космическое цѣлое, въ которомъ Богъ является лишь самой идеальной частью, и которое, въ самомъ обычномъ человѣческомъ смыслѣ, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть названо религіозной гипотезой. „Космическая эмоція“—вотъ самое подходящее названіе для того чувства, которое онъ въ насъ можетъ вызвать.

Обратите вниманіе на то, что всѣ ирраціональности и загадки, которыя возникаютъ благодаря абсолюту, и отъ которыхъ свободенъ конечный Богъ, обязаны своимъ происхожденіемъ тому, что абсолютъ не имѣетъ ничего, рѣшительно ничего, внѣ себя. Конечнаго Бога, котораго я ему противопоставляю, можно представлять себѣ такимъ образомъ, что внѣ него *почти* ничего не существуетъ; онъ могъ уже побѣдить и поглотить все, за исключеніемъ одной незначительной частицы вселенной; но эта частица, какъ бы мала она ни была, низводитъ его на степень относительнаго существа, и вселенная, принципіально, освобождается отъ всѣхъ ирраціональностей, которыя присущи абсолютизму. Единственная ирраціональность, которая остается, это—ирраціональность, которую ставятъ въ вину плюрализму, какъ таковому но объ этомъ я надѣюсь кое-что сказать нѣсколько позднѣе.

Я утомилъ васъ въ этой лекціи такой массой тонкостей, что прибавлю лишь два пункта къ моему обвинительному акту.

Во-первыхъ, позвольте вамъ напомнить, что *абсолютъ безполезенъ для цѣлей дедукціи*. Онъ намъ обезпечиваетъ, если вы хотите, абсолютную безопасность, но, въ то же время, онъ совмѣстимъ со всякаго рода относительными опасностями. Вооруженные понятіемъ абсолюта вы не можете проникнуть въ феноменальный міръ и напередъ опредѣлить какую-бы то ни было деталь, которую вы въ немъ, по всей вѣроятности, встрѣтите. Чѣмъ бы ни оказались детали опыта, абсолютъ принимаетъ ихъ лишь *post factum*. Эта гипотеза дѣйствуетъ лишь ретроспективно, а не проспективно. „*Это*“, каково бы оно ни было, всегда будетъ однимъ изъ міровъ, который абсолютъ пожелалъ вывести передъ собою на сцену.

Во-вторыхъ, абсолютъ всегда представляется идеалистически всевѣдущимъ. Если продумать этотъ взглядъ до конца, то придется составить себѣ почти комическое представленіе объ абсолютномъ разумѣ, въ виду того громаднаго количества безполезныхъ свѣдѣній, которое абсолютъ принужденъ, повидимому, въ себѣ носить. Одна изъ многихъ—reductionum ad absurdum, посредствомъ которыхъ идеализмъ, опровергая плюрализмъ, пытается доказать абсолютное Единое—состоитъ въ слѣдующемъ: допустимъ, что существуетъ много фактовъ, а, такъ какъ, на основаніи идеалистическихъ принциповъ, факты существуютъ лишь поскольку они познаются, то множество фактовъ означаетъ множество познающихъ субъектовъ. Но существованіе столь многихъ познающихъ субъектовъ есть также фактъ, который, въ свою очередь, требуетъ *для себя* познающаго субъекта, такъ что дѣйствительно необходимо признать одинъ познающій абсолютъ. *Всѣ* факты приводятъ къ нему. Если фактомъ является то, что этотъ столъ есть ни стулъ, ни носорогъ, ни логарифмъ, что онъ не удаленъ на версту отъ двери, не стоитъ ста фунтовъ стерлинговъ, не просуществовалъ тысячу столѣтій—то абсолютъ

долженъ, между прочимъ и въ данную минуту, быть точно освѣдомленъ обо всѣхъ этихъ отрицаніяхъ. На ряду съ тѣмъ, что каждая вещь собой представляетъ, абсолютъ долженъ также сознавать все то, чѣмъ не является вещь. Эта окружающая каждую вещь безконечная атмосфера explicite,—замѣтьте то, что оно должно быть explicite,—представляется намъ столь безполезнымъ бременемъ, что абсолютъ дѣлается еще болѣе чуждымъ нашему сердцу Кромѣ того, если фактомъ является то, что нѣкоторыя мысли глупы, то абсолютъ долженъ былъ уже продумать эти глупыя мысли для того, чтобы установить ихъ глупость. Такимъ образомъ, количество мусора въ умѣ абсолюта легко могло бы перевѣсить количество болѣе желательнаго матеріала. Можно было бы ожидать, что онъ просто лопнетъ отъ этой тучности, этого полнокровія, этого перегруженія безполезнымъ знаніемъ [1]).

Отъ дальнѣйшихъ возраженій я воздержусь. Въ конечномъ результатѣ оказывается, что абсолютъ отнюдь не является для насъ логической необходимостью, что онъ содержитъ въ себѣ ирраціональныя черты, специфически ему присущія, и что мыслитель, у котораго нѣтъ „непосредственной увѣренности“ въ немъ (говоря словами Іоахима), вовсе не обязанъ видѣть въ немъ что-либо большее, чѣмъ возвышенную, съ эмоціональной точки зрѣнія, гипотезу. Какъ гипотеза, онъ, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, можетъ быть болѣе раціоналенъ, чѣмъ что-либо другое въ этой сферѣ, въ виду его умиротворяющей силы и формальнаго величія. И однако, раздѣленный на части, незаконченный и находящійся во времени міръ является его соперникомъ: можетъ быть *дѣйствительность существуетъ въ раздѣлительной формѣ, не въ видѣ чего-нибудь единаго цѣлаго, а въ видѣ каждаго единичнаго, т.-е. такъ, какъ она намъ кажется*—такова анти-абсолютистская гипотеза. Prima facie въ пользу каждаго единичнаго говоритъ то, что они во всякомъ случаѣ настолько реальны, что

[1]) Если разсуждать въ данномъ случаѣ по аналогіи съ тѣмъ отношеніемъ, которое установлено, повидимому, между нашимъ центральнымъ сознаніемъ и сознаніемъ спиннаго мозга, низшихъ ганглій и т. д., то естественно было бы предположить, что если комбинація и координація извѣстныхъ данныхъ или познаній характеристичны для человѣка, то, напротивъ, неиспользованіе извѣстными элементами, исходящими изъ сознанія, выдѣленіе ихъ изъ сознанія,—въ той же мѣрѣ, какъ и намъ, свойственно всякому сверхчеловѣческому умственному синтезу.

могутъ *являться* всякому человѣку, тогда какъ абсолютъ до сихъ поръ непосредственно являлся лишь немногимъ мистикамъ, да и тѣмъ крайне смутно. Защитники абсолюта увѣряютъ насъ въ томъ, что всякая раздѣлительная форма существованія заражена и подточена внутреннимъ противорѣчіемъ. Если мы не можемъ согласиться съ ихъ аргументами, а этого мы въ дѣйствительности не можемъ сдѣлать, то единственный путь, который намъ, по моему остается, это, оставивъ абсолюту хоронить абсолютъ, искать реальность въ другихъ, сулящихъ большій успѣхъ, направленіяхъ, хотя бы среди деталей конечнаго и непосредственно даннаго.

Если кому-нибудь изъ васъ эти мои слова кажутся безвкусными и даже святотатственными, то мнѣ очень жаль. Можетъ быть это впечатлѣніе будетъ смягчено тѣмъ, что я скажу въ послѣдующихъ лекціяхъ.

ЛЕКЦІЯ ЧЕТВЕРТАЯ.

Фехнеръ.

Обаяніе абсолюта нѣсколько разсѣялось въ нашихъ рукахъ. Логическія доказательства его не достигаютъ цѣли; его портреты, изображаемые его лучшими придворными живописцами, до крайности неопредѣленны и туманны: и помимо холоднаго утѣшенія, которое онъ даетъ намъ, увѣряя насъ, будто у *него* все хорошо и будто намъ стоитъ только возвыситься до его вѣчной точки зрѣнія, чтобы увидѣть, что у насъ также все хорошо,—помимо этого, онъ не доставляетъ намъ никакого облегченія. Напротивъ того, онъ вноситъ въ философію и теологію нѣкоторыя опасныя затрудненія, о которыхъ намъ никогда не пришлось бы услышать помимо его вторженія.

Но если мы выкидываемъ изъ міра абсолютъ, то должны ли мы заключить, что міръ въ направленіи сознанія не содержитъ ничего лучшаго, нежели наше сознаніе? Надо считать ни во что всю нашу инстинктивную вѣру въ реальность высшихъ существъ, нашъ постоянный внутренній уклонъ къ божественному сообществу? Есть ли это только трогательная иллюзія, свойственная существамъ съ непоправимо соціальнымъ и склоннымъ къ вымыслу умонастроеніемъ?

Подобный отрицательный выводъ былъ бы, по моему мнѣнію, страшно необдуманъ: сдѣлать его—значило бы выплеснуть изъ ванны воду вмѣстѣ съ ребенкомъ. Логически является возможнымъ вѣрить въ сверхчеловѣческія существа, совсѣмъ не отожествляя ихъ съ абсолютомъ. Наступательный и оборонительный союзъ, недавно заключенный нѣкоторыми группами христіанскаго

духовенства съ нашими представителями трансцендентальной философіи, кажется мнѣ основаннымъ на благонамѣренномъ, но печальномъ недоразумѣніи. Ни Іегова ветхаго завѣта, ни небесный отецъ новаго не имѣютъ ничего общаго съ абсолютомъ, за исключеніемъ того, что всѣ трое—выше человѣка; и если вы скажете, что понятіе абсолюта есть то, во что, неминуемо должны были развиться въ болѣе размышляющихъ и современныхъ умахъ боги Авраама, Давида и Іисуса послѣ того, какъ они поочередно развивались другъ въ друга,—то я отвѣчу, что хотя это и могло имѣть мѣсто въ нѣкоторыхъ специфически философскихъ умахъ, но въ умахъ, которые нужно назвать религіозными въ болѣе точномъ смыслѣ, развитіе шло по совершенно другому пути. Вся исторія евангельскаго христіанства можетъ здѣсь подтвердить это. Въ этихъ лекціяхъ я намѣреваюсь защищать эту другую линію развитія. Чтобы поставить ученіе объ абсолютѣ въ надлежащія рамки, такъ чтобы она не заполняла весь кругозоръ и не исключала всѣ другія возможности высшаго мышленія (какъ это, повидимому, часто имѣетъ мѣсто для многихъ изъ тѣхъ, кто приступаетъ къ изученію ея, имѣя лишь ограниченное предварительное знакомство съ философіей), я хочу сопоставить ее съ одной системой, которая, будучи разсматриваема абстрактно, имѣетъ на первый взглядъ много общаго съ абсолютной философіей, но которая въ дѣйствительности стоитъ на діаметрально противоположной точкѣ зрѣнія, если брать ее въ ея конкретномъ характерѣ. Я имѣю въ виду философію Густава Теодора Фехнера, писателя, покамѣстъ лишь мало извѣстнаго англійской читающей публикѣ, но которому, какъ я убѣжденъ, предназначено имѣть съ теченіемъ времени большее и большее вліяніе.

Напряженная конкретность Фехнера, его плодовитость по отношенію къ деталямъ—вотъ свойства, наполняющія меня удивленіемъ, которое я хотѣлъ бы передать этой аудиторіи. Среди философскихъ чудаковъ, съ какими мнѣ приходилось встрѣчаться въ прошломъ, была одна дама; я забылъ всѣ положенія ея системы за исключеніемъ одного. Родись она на Іонійскомъ Архипелагѣ три тысячи лѣтъ тому назадъ, это ученіе, вѣроятно, обезпечило бы мѣсто для ея имени во всякой университетской программѣ и экзаменаціонной работѣ. Міръ, говорила она, сложенъ только изъ двухъ элементовъ, именно, Тучнаго и Тощаго. Никто не можетъ

отрицать истинности этого анализа, поскольку онъ можетъ быть проведенъ (хотя въ свѣтѣ нашего современнаго знанія природы онъ самъ кажется скорѣе „тощимъ“), и нигдѣ онъ не является болѣе правильнымъ, чѣмъ въ той части міра, которая зовется философіей. Напримѣръ, я увѣренъ, что многіе изъ васъ, слушая тотъ блѣдный очеркъ, который я могъ дать относительно трансцендентальнаго идеализма, получили такое впечатлѣніе, что его аргументы необыкновенно тощи, и что термины, при которыхъ онъ оставляетъ насъ, являются до ужаса тощей оболочкой для такого тучнаго и дороднаго міра, какъ нашъ. Нѣкоторые изъ васъ, конечно, поставятъ этотъ тощій видъ въ вину моему изложенію; но какимъ бы тощимъ оно ни было, я увѣренъ, что изложенныя мною ученія еще болѣе тощи. Отъ Грина до Голдэна абсолютъ, предлагаемый намъ для того, чтобы распутать всю сложность опыта—въ которомъ, какъ въ густомъ лѣсу, проходитъ наша жизнь—остается чистой абстракціей, которую едва ли кто-либо пытается сдѣлать сколько-нибудь болѣе конкретною. Раскрывая Грина, мы не находимъ ничего, кромѣ трансцендентальнаго Я апперцепціи (кантовскій терминъ для обозначенія того факта, что всякая вещь нуждается въ засвидѣтельствованіи для того, чтобы быть зачисленною въ опытъ), раздувшагося въ какой-то внѣвременный мыльный пузырь, настолько большой, что онъ можетъ отражать весь міръ. Природа—настойчиво утверждаетъ Гринъ—состоитъ исключительно изъ отношеній, а эти послѣднія предполагаютъ дѣятельность духа, который вѣченъ,—сознанія, которое само себя различаетъ и стоитъ внѣ тѣхъ отношеній, посредствомъ которыхъ оно опредѣляетъ другія вещи. Присущее всему, что связано слѣдованіемъ, оно само стоитъ внѣ слѣдованія. Если мы возьмемъ обоихъ Кэрдовъ, они скажутъ намъ немногимъ больше объ основномъ началѣ вселенной: это—все то же возвращеніе къ тожеству Я отъ различія его объектовъ. Оно отдѣляется отъ нихъ и такимъ образомъ становится сознающимъ ихъ въ ихъ взаимномъ отдѣленіи, между тѣмъ какъ въ то же время оно связываетъ ихъ вмѣстѣ, какъ элементы, въ одно высшее самосознаніе.

Это представляется настоящей квинтэссенціей тощей философіи и дѣло врядъ ли становится тучнѣе, когда мы, прочитавъ массу страницъ, выводимъ заключеніе, что великое, всеобъемлющее Я,

о которомъ идетъ рѣчь, есть абсолютный разумъ, какъ таковой и что, какъ таковой, онъ характеризуется обыкновеніемъ употреблять нѣкоторыя сухія „категоріи“, чтобы съ помощью ихъ совершить свое великое дѣло установленія отношеній. Все дѣятельное содержаніе естественнаго факта подвергнуто изслѣдованію—и въ результатѣ получается лишь пустой интеллектуалистическій формализмъ.

Гегель, какъ мы видѣли, пытался сдѣлать систему болѣе конкретной, дѣлая отношенія между вещами „діалектическими“, но если мы обратимся къ тѣмъ, кто произноситъ его имя съ наибольшимъ почтеніемъ, то найдемъ, что они отказываются отъ всѣхъ частностей его попытки и восхваляютъ просто его замыселъ, подобно тому какъ и мы восхваляли его по своему. Напримѣръ, г. Голдэнъ въ своихъ удивительно изящныхъ джиффордовскихъ чтеніяхъ превозноситъ Гегеля до небесъ, но то, что онъ говоритъ о немъ, почти цѣликомъ сводится къ слѣдующему: „категоріи, въ которыхъ умъ упорядочиваетъ свои опыты и даетъ имъ смыслъ,—общія понятія, въ которыхъ частные признаки схватываются въ индивидуальномъ,—суть логическая цѣпь, въ которой первое звено предполагаетъ послѣднее, а послѣднее есть его предположеніе и его оправданіе“. Онъ почти не пытается сдѣлать болѣе тучной эту тощую логическую схему. Онъ, правда, говоритъ, что абсолютный умъ въ самомъ себѣ и абсолютный умъ въ его гетеротетичности, или инобытіи, при раличіи, которое онъ устанавливаетъ между собой и собой, имѣютъ свое реальное prius въ синтезѣ абсолютнаго ума: и такъ какъ это—истинная природа абсолютнаго ума, то его діалектическій характеръ долженъ обнаружиться въ такихъ конкретныхъ формахъ, какъ поэзія Гёте и Уордсуорта, и равнымъ образомъ въ религіозныхъ формахъ. „Природа Бога, природа абсолютнаго ума такова, что она выявляетъ троякое движеніе діалектики; и поэтому природа Бога, какъ она представляется въ религіи, должна быть троякостью, тройчностью“. Но помимо этого упоминанія о Гёте и Уордсуортѣ и установленія тройчности, гегельянство г. Голдэна врядъ ли вводитъ насъ на вершокъ въ конкретныя детали того міра, гдѣ мы въ дѣйствительности живемъ.

Равно тощъ и г. Тэйлоръ какъ въ своихъ основаніяхъ, такъ и въ ихъ результатахъ. Слѣдуя г. Брадли, онъ начинаетъ съ того, что увѣряетъ насъ, будто реальность не можетъ находиться

въ противорѣчіи сама съ собой, но для того, чтобы быть поставленной въ отношеніе съ чѣмъ-нибудь реально внѣшнимъ для нея, ей приходится быть въ противорѣчіи съ собой. такимъ образомъ, конечная реальность должна быть единымъ всеобъемлющимъ систематическимъ цѣлымъ. Однако все, что онъ можетъ сказать объ этомъ цѣломъ къ концу своей превосходно написанной книги, это—что понятіе его „не можетъ сдѣлать никакого вклада въ нашу освѣдомленность и само по себѣ не въ состояніи доставить никакихъ мотивовъ для практическаго дѣйствія".

Г. Макъ-Таггартъ предлагаетъ намъ почти столь же тощее угощеніе. „Главное практическое значеніе философіи Гегеля",—говоритъ онъ,—„слѣдуетъ находить въ абстрактной увѣренности (такую увѣренность даетъ намъ логика) въ томъ, что вся реальность разумна и праведна, даже если мы совершенно не въ состояніи видѣть, какимъ образомъ это такъ.... Не то, чтобы она показывала намъ, какимъ образомъ факты вокругъ насъ хороши, не то, чтобы она показывала намъ, какъ мы можемъ сдѣлать ихъ лучшими; но она доказываетъ, что они, подобно другой реальности, sub specie aeternitatis вполнѣ хороши, а sub specie temporis предназначены сдѣлаться вполнѣ хорошими".

Здѣсь опять—полное отсутствіе подробностей: одна только абстрактная увѣренность, что какими бы ни оказались подробности на дѣлѣ, онѣ будутъ хороши. Обыкновенные люди, чуждые діалектики, имѣютъ уже эту увѣренность, какъ слѣдствіе благороднаго жизненнаго энтузіазма, испытываемаго по отношенію къ вселенной, и присущаго имъ отъ рожденія. Особенностью трансцендентальной философіи является ея начальственное пренебреженіе къ простымъ жизненнымъ функціямъ въ родѣ энтузіазма и ея желаніе превратить наши простыя и непосредственныя надежды и вѣрованія въ форму логически опосредствованныхъ увѣренностей, сомнѣваться въ которыхъ было бы нелѣпо. Но все основаніе, на которомъ столь прочно покоится собственная увѣренность г. Макъ-Таггарта, содержится, какъ орѣхъ въ скорлупѣ, въ одномъ утвержденіи, которое служитъ ему евангеліемъ отъ Гегеля, именно, что въ каждомъ клочкѣ опыта и мышленія, какъ бы онъ ни былъ ограниченъ, „implicite присутствуетъ" реальность въ ея цѣломъ (абсолютная идея, какъ называетъ ее Гегель).

Таково дѣйствительно *воззрѣніе* Гегеля, и Гегель думалъ, что

детали его діалектики доказываютъ его вѣрность. Но его ученики, которые считаютъ детали этого доказательства неудовлетворительными и тѣмъ не менѣе крѣпко держатся этого воззрѣнія, безъ сомнѣнія (несмотря на свое притязаніе обладать болѣе раціональнымъ сознаніемъ), ничѣмъ не лучше обыкновенныхъ людей съ ихъ энтузіастическими настроеніями или сознательно принятыми вѣрованіями. Мы сами до нѣкоторой степени видѣли слабость монистическихъ доказательствъ. Г. Макъ-Таггартъ, съ своей стороны, дѣлаетъ множество прорѣхъ въ гегелевской логикѣ, и въ концѣ концовъ заключаетъ, что „всякая истинная философія должна быть мистической, правда, не въ своихъ методахъ, но въ своихъ окончательныхъ выводахъ": это—то же самое, что сказать, что раціоналистическіе методы оставляютъ насъ безпомощными, несмотря на все ихъ превосходство, и что въ концѣ концовъ они должны быть дополнены воззрѣніемъ и вѣрой. Но какое здѣсь абстрактное и тощее воззрѣніе—нечего уже говорить о вѣрѣ! Полнота реальности, explicite отсутствующая въ нашихъ ограниченныхъ опытахъ, должна тѣмъ не менѣе присутствовать въ нихъ всѣхъ implicite,—хотя никто изъ насъ никогда не можетъ видѣть, какимъ образомъ,—безсодержательное слово „explicite" служитъ здѣсь слабой точкой опоры для всей пирамиды монистической системы. Монистическая теорія истины, принадлежащая г. Іоахиму, покоится на еще менѣе прочной опорѣ.—„*Я никогда не сомнѣвался*",—говоритъ онъ,—„что всеобщая и внѣвременная истина есть единственно содержательное и важное, единое и цѣлое, и полное", и онъ чистосердечно сознается въ безуспѣшности раціоналистическихъ попытокъ „поднять эту непосредственную достовѣрность" до уровня разсудочнаго знанія. Коротко говоря, для него не существуетъ ничего посредствующаго между Истиной съ большой буквы и всѣми малыми истинами „низшаго сорта",—а также заблужденіями,—представляемыми жизнью. Достаточно того психологическаго факта, что онъ „никогда не сомнѣвался".

Вся монистическая пирамида, покоящаяся на столь тощихъ основаніяхъ, какъ эти, представляется мнѣ, какъ Machtspruch,—какъ продуктъ не столько разума, сколько воли. Единство есть благо, поэтому вещи *должны* быть связаны; онѣ *должны* быть одно, *должны* существовать категоріи, которыя сводятъ ихъ во-

едино—все равно, какія бы эмпирическія раздѣленія ни выступали на видъ. Въ собственныхъ писаніяхъ Гегеля настроеніе, выражаемое словами: *долженъ, должны,* встрѣчается постоянно и не знаетъ удержу: оно одинаково преодолѣваетъ словесныя и логическія препятствія. Заблужденіе Гегеля, какъ весьма удачно говоритъ проф. Ройсъ, „лежитъ не въ томъ, будто онъ ввелъ логику въ область чувства",—какъ нѣкоторые его обвиняютъ,—„но въ томъ, что онъ разсматривалъ логику чувства какъ единственную логику.... Поэтому, онъ вдохновляетъ, но никогда не убѣждаетъ",—говоритъ Ройсъ.—„Его система, какъ система, распалась; но его жизненное постиженіе нашей жизни останется навсегда" [1]).

Это жизненное постиженіе мы уже видѣли. Оно состоитъ въ томъ, что реальныя вещи, въ нѣкоторомъ смыслѣ, не суть просто ихъ голое „я", но также могутъ быть неопредѣленно разсматриваемы, какъ ихъ „иное", и что обычная логика должна быть преодолѣна, такъ какъ она не признаетъ этого. Обычная логика не признаетъ этого, потому что она подставляетъ понятія вмѣсто реальныхъ вещей, а понятія *суть* ихъ голое „я" и ничего болѣе. То, что Ройсъ называетъ „системой" Гегеля, было попыткой Гегеля заставить насъ повѣрить, что онъ работалъ съ помощью понятій и создалъ логику высшаго стиля; тогда какъ въ дѣйствительности всѣ его результаты были доставлены ему непосредственными переживаніями, гипотезами и чувствомъ.

Что могу я самъ подразумѣвать подъ вещами, которыя суть „иное" для себя,—это увидимъ мы въ слѣдующей лекціи. Теперь же пора бросить намъ взглядъ на Фехтера, чья тучность представляетъ освѣжающій контрастъ съ тѣмъ тощимъ, абстрактнымъ, бѣднымъ и изношеннымъ видомъ, съ тою высохшею, школярскою внѣшностью, какую имѣютъ спекуляціи большинства изъ нашихъ современныхъ послѣдователей абсолютной философіи.

Есть нѣчто дѣйствительно волшебное и безпокоящее въ противоположности между абстрактными притязаніями раціонализма и тѣмъ, что могутъ конкретно осуществить раціоналистическіе методы. Если бы „логическія предпосылки" нашего ума были въ дѣйствительности „implicite присущи" цѣлому „конкретной вселенной", цѣлому разума или реальности, или духа, или абсолютной идеи,—называйте, какъ хотите,— во всемъ нашемъ ограниченномъ мышленіи, и если бы этотъ разумъ тѣйствовалъ (напримѣръ) посредствомъ діалектическаго метода: то не должно ли бы показаться страннымъ, что на высшей ступени раціонализаціи, какую знаетъ человѣчество, а именно въ „наукѣ", діалектическій методъ никогда еще не былъ испробованъ? Ни одного случая употребленія его въ наукѣ не приходитъ мнѣ на умъ. Всѣми научными результатами мы обязаны гипотезамъ и выводамъ изъ нихъ, провѣряемымъ посредствомъ чувственныхъ наблюденій и аналогій съ тѣмъ, что намъ извѣстно въ другихъ областяхъ.

[1]) Royce, The Spirit of Modern Philosophy, p. 227.

Исключительно эти послѣдніе методы употреблялъ Фехнеръ, когда выводилъ свои метафизическія заключенія относительно реальности;—но позвольте мнѣ сначала напомнить нѣсколько фактовъ изъ его жизни.

Онъ родился въ 1801 году въ Саксоніи, въ семьѣ бѣднаго сельскаго пастора, и съ 1817 года до самой своей смерти въ 1887 году (значитъ въ теченіе семидесяти лѣтъ) жилъ въ Лейпцигѣ типическимъ Gelehrter'омъ стариннаго нѣмецкаго пошиба. Его средства были всегда недостаточны; такимъ образомъ, онъ могъ выходить изъ границъ только въ области мышленія: но зато здѣсь его расточительность была блестяща. Въ возрастѣ 21 года онъ сдалъ медицинскій экзаменъ въ лейпцигскомъ университетѣ, но вмѣсто того, чтобы сдѣлаться врачомъ, рѣшилъ посвятить себя физической наукѣ. Это было за десять лѣтъ до того, какъ онъ сталъ профессоромъ физики, хотя право на чтеніе лекцій онъ получилъ раньше. Въ теченіе этого промежутка онъ еле сводилъ концы съ концами путемъ объемистыхъ литературныхъ работъ. Такъ, напримѣръ, онъ перевелъ четырехтомный курсъ физики Біо и шеститомное сочиненіе Тенара по химіи, и впослѣдствіи взялъ на себя заботу о выпускѣ дополненныхъ изданій ихъ. Онъ издавалъ также реперторіи по химіи и физикѣ, фармацевтическій журналъ и восьмитомную энциклопедію, изъ которой онъ написалъ около одной трети. Онъ печаталъ также собственные физическіе трактаты и экспериментальныя изслѣдованія, особенно по электричеству. Электрическія измѣренія, какъ вамъ извѣстно, составляютъ основу ученія объ электричествѣ, и

измѣренія Фехнера по гальванизму, произведенныя съ простѣйшими самодѣльными приборами, остаются донынѣ классическими. Въ теченіе этого времени онъ также, подъ именемъ д-ра Мизеса, напечаталъ нѣсколько полуфилософскихъ, полуюмористическихъ сочиненій, которыя выдержали по нѣскольку изданій; писалъ также поэмы, статьи по литературѣ и искусству и другія случайныя произведенія.

Но чрезмѣрная работа, бѣдность и глазная болѣзнь, возникшая вслѣдствіе наблюденій надъ послѣдовательными изображеніями на ретинѣ (также образецъ классическаго изслѣдованія), вызвали у Фехнера, которому тогда было около 38 лѣтъ, ужасный приступъ нервнаго истощенія съ мучительной гиперестезіей всѣхъ функцій, которою онъ страдалъ три года, будучи совершенно отрѣзанъ отъ активной жизни. Современная медицина довольно скоро опредѣлила бы болѣзнь бѣднаго Фехнера, какъ до извѣстной степени хроническій неврозъ; но жестокость заболѣванія была такова, что въ тѣ времена его сочли непонятнымъ по злокачественности; и когда Фехнеръ вдругъ сталъ поправляться, то и самъ онъ и другіе считали это улучшеніе чѣмъ-то въ родѣ чуда. Эта болѣзнь, поставившая Фехнера лицомъ къ лицу съ внутреннимъ отчаяніемъ, произвела большой переломъ въ его жизни. „Если бы я тогда не ухватился за вѣру, что самая эта приверженность къ вѣрѣ осуществитъ тѣмъ или инымъ способомъ свое воздаяніе“—пишетъ онъ,—„so hätte ich jene Zeit nicht ausgehalten“. Его религіозныя и космологическія вѣрованія спасли его, — съ этихъ поръ его великою цѣлью сдѣлалось разрабатывать эти вѣрованія и сообщать ихъ міру. Онъ дѣлалъ это въ самомъ широкомъ масштабѣ; но онъ совершилъ еще много другихъ дѣлъ, прежде чѣмъ умеръ.

Книга по атомной теоріи — также классическая; четыре тщательно написанныхъ тома математическихъ и экспериментальныхъ изслѣдованій по той дисциплинѣ, которую онъ назвалъ психофизикой (по мнѣнію многихъ, Фехнеръ фактически основалъ научную психологію въ первой изъ этихъ книгъ); сочиненіе объ органической эволюціи и два труда по экспериментальной эстетикѣ (въ которыхъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, Фехнеръ опять-таки заложилъ основаніе новой науки),— все это должно быть включено въ число вышеупомянутыхъ трудовъ

Что касается сочиненій съ преобладающе религіознымъ и философскимъ содержаніемъ, то я сейчасъ буду говорить о нихъ особо.

Весь Лейпцигъ оплакивалъ его кончину, ибо это былъ образецъ идеальнаго германскаго ученаго: настолько же смѣло своеобразный въ мышленіи, насколько онъ былъ простъ въ жизни, скромный, привѣтливый, трудолюбивый рабъ истины и науки, и въ то же время мастеръ литературнаго стиля въ чисто-нѣмецкомъ родѣ. Матеріалистическое поколѣніе, которое въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ называло его спекуляціи фантастическими, уступило мѣсто другому, съ большею свободой воображенія, и Прейеръ, Вундтъ, Паульсенъ и Лассвицъ могли бы теперь говорить о Фехнерѣ, какъ о своемъ учителѣ.

Его умъ былъ поистинѣ однимъ изъ тѣхъ многосложно организованныхъ перекрестковъ истины, которые только чрезъ длинные промежутки бываютъ заняты сынами человѣческими, и съ которыхъ всѣ вещи представляются въ надлежащей перспективѣ: ни одна изъ нихъ не является ни слишкомъ далекой, ни слишкомъ близкой. Способность къ самому усидчивому наблюденію, точнѣйшій математическій даръ, проницательнѣйшій критическій талантъ, гуманнѣйшее чувство были развиты въ немъ въ высшей мѣрѣ, безъ какого бы то ни было ущерба для одной изъ этихъ способностей со стороны прочихъ. Онъ былъ на дѣлѣ философъ въ „высшемъ“ смыслѣ, хотя гораздо менѣе, чѣмъ большинство философовъ, заботился объ абстракціяхъ „тощаго“ порядка. Съ его точки зрѣнія абстрактное жило въ конкретномъ, и скрытый мотивъ всѣхъ его дѣйствій заключался въ томъ, чтобы приводить все къ большей и большей очевидности то, что онъ называлъ „дневнымъ воззрѣніемъ“; это дневное воззрѣніе состоитъ въ томъ, что вся вселенная съ ея разнообразными клѣтками и длинами волнъ, съ процессами исключенія и поглощенія является всюду живою и сознательною. Понадобилось 50 лѣтъ для того, чтобы его главная книга „Zend-avesta“ вышла вторымъ изданіемъ (1901) „Одна ласточка“,—пишетъ онъ шутливо,—„не дѣлаетъ весны. Но первая ласточка не появилась бы, если бы не наступала весна и по отношенію ко мнѣ эта весна обозначаетъ, что нѣкогда мое дневное воззрѣніе побѣдитъ“.

Согласно Фехнеру, первороднымъ грѣхомъ нашего какъ жи-

тейскаго, такъ и научнаго мышленія является наша застарѣлая привычка разсматривать духовное начало не какъ правило, но какъ исключеніе въ природѣ. Вмѣсто того чтобы вѣрить, что наша жизнь питается у груди высшей жизни, что наша индивидуальность поддерживается высшею индивидуальностью, которая необходимо должна имѣть бо́льшую сознательность и бо́льшую независимость, чѣмъ все, что она производитъ, мы обыкновенно разматриваемъ все лежащее внѣ предѣловъ нашей жизни только какъ шлаки и пепелъ жизни; или же, если мы вѣримъ въ Божественный Духъ, мы воображаемъ его, какъ безтѣлеснаго, по одну сторону, а природу, какъ бездушную—по другую. Какое утѣшеніе или успокоеніе—спрашиваетъ Фехнеръ—можетъ дать подобный взглядъ? Отъ дыханія этой теоріи вянутъ цвѣты, звѣзды превращаются въ камень; наше собственное тѣло становится недостойнымъ нашего духа и падаетъ до роли вмѣстилища однихъ плотскихъ чувствованій. Книга природы превращается въ трактатъ по механикѣ, въ которомъ все, что обладаетъ жизнью, разсматривается какъ какая-то аномалія; обширная бездна раздѣленія разверзается между нами и всѣмъ, что выше насъ; и Богъ становится тощимъ собраніемъ абстракцій.

Важнымъ орудіемъ Фехнера въ дѣлѣ живого проведенія „дневного воззрѣнія“ является аналогія; на множествѣ написанныхъ имъ страницъ нельзя найти ни одного раціоналистическаго аргумента—одни только разсужденія, подобныя тѣмъ, которыми обыкновенно пользуются люди въ практической жизни. Напримѣръ: мой домъ построенъ кѣмъ-то; міръ также построенъ кѣмъ-то. Міръ больше моего дома; тотъ, кто построилъ міръ, долженъ быть нѣкто большій. Мое тѣло двигается подъ вліяніемъ моего чувства и воли: солнце, луна, море, вѣтеръ, будучи болѣе мощными, движутся подъ вліяніемъ нѣкотораго болѣе мощнаго чувства и воли. Я живу теперь, и мѣняюсь изо дня въ день; я буду жить въ будущемъ, и измѣнюсь еще больше, и т. д.

Бэнъ опредѣляетъ геній, какъ способность усматривать аналогіи. Число аналогій, замѣченныхъ Фехнеромъ, огромно; но онъ такъ же настойчиво указывалъ на несходства. Обычная погрѣшность въ аналогическомъ разсужденіи, говорилъ онъ, состоитъ въ томъ, что не обращаютъ вниманія на несходства. Напримѣръ,

большинство изъ насъ, разсуждая слѣдующимъ образомъ: „такъ какъ всѣ извѣстные намъ духи связаны съ тѣлами, то и духъ Бога долженъ быть связанъ съ тѣломъ“,—дѣлаютъ затѣмъ предположеніе, что это тѣло должно быть совершенно такимъ же животнымъ тѣломъ, и рисуютъ вполнѣ человѣческое изображеніе Бога. Но все, что даетъ здѣсь аналогія, есть *какое-то* тѣло: частныя черты *нашего* тѣла суть приспособленія къ жизни, столь отличной отъ жизни Бога, что если вообще Богъ имѣетъ физическое тѣло, то оно должно быть по строенію совершенно отлично отъ нашего. На всемъ протяженіи своихъ писаній Фехнеръ заставляетъ различіе и аналогію итти бокъ о бокъ и, благодаря своей необыкновенной способности подмѣчать то и другое, превращаетъ обстоятельства, которыя вообще могли бы послужить возраженіемъ противъ его выводовъ, въ факторы, служащіе къ ихъ подтвержденію.

Души болѣе обширнаго порядка идутъ рядомъ съ тѣлами такого же порядка. Вся земля, на которой мы живемъ, должна имѣть, по Фехнеру, свое собственное коллективное сознаніе. Точно такъ же—каждое солнце, луна и планета; такъ и вся солнечная система должна имѣть свое собственное болѣе обширное сознаніе, въ которомъ сознаніе нашей земли составляетъ часть. Такъ и вся звѣздная система, какъ таковая, имѣетъ свое сознаніе: и если эта звѣздная система не есть совокупность всего, что *есть* въ матеріальномъ смыслѣ, то вся эта система, вмѣстѣ со всѣмъ, что только еще есть, представляетъ тѣло того абсолютно цѣлостнаго сознанія вселенной, которому люди даютъ имя Бога.

Такимъ образомъ, Фехнеръ въ спекулятивномъ отношеніи является монистомъ въ своей теологіи, но въ его вселенной есть мѣсто для всѣхъ ступеней духовныхъ существъ между человѣкомъ и стоящимъ на другомъ концѣ, всеобъемлющимъ Богомъ; и въ догадкахъ относительно положительнаго содержанія всего этого надчеловѣческаго міра онъ съ трудомъ позволяетъ своему воображенію уноситься далѣе простыхъ духовъ планетнаго порядка. Онъ страстно вѣруетъ въ душу земли; онъ считаетъ землю нашимъ спеціально человѣческимъ ангеломъ хранителемъ; мы можемъ молиться землѣ, какъ люди молятся своимъ святымъ, но я думаю, что въ его системѣ, какъ и во многихъ настоящихъ

исторически развившихся теологіяхъ, верховный Богъ означаетъ только нѣчто въ родѣ предѣльной оболочки міровъ, лежащихъ выше человѣка. Онъ остается тощимъ и абстрактнымъ въ своемъ величіи, и люди предпочитаютъ обращаться по своимъ личнымъ дѣламъ къ менѣе далекимъ и абстрактнымъ посредникамъ и ходатаямъ, которые назначены божественнымъ укладомъ.

Позднѣе я поставлю вопросъ, былъ ли тотъ абстрактно монистическій оборотъ, который приняли фехнеровскія умозрѣнія, вынужденъ логикой. Я полагаю, что въ этомъ не было необходимости. Тѣмъ временемъ позвольте мнѣ нѣсколько болѣе ввести васъ въ подробности его мышленія. Кто суммарно и сокращенно излагаетъ его, тотъ неизбѣжно совершаетъ по отношенію къ нему плачевную несправедливость. Ибо хотя употребляемый имъ типъ разсужденія является почти дѣтскимъ по своей простотѣ, и его голые выводы могутъ быть написаны на одной страницѣ, но *сила* этого человѣка вполнѣ обусловлена расточительностью его конкретнаго воображенія, множествомъ вещей, которыя онъ послѣдовательно разсматриваетъ, собирательнымъ дѣйствіемъ его эрудиціи, его глубины и остроумія въ деталяхъ, его удивительно простымъ стилемъ, искренностью, которою блещутъ его страницы, и наконецъ тѣмъ впечатлѣніемъ, которое производитъ онъ,—впечатлѣніемъ человѣка, который не живетъ со вторыхъ рукъ, но который *видитъ*, который говоритъ дѣйствительно какъ имѣющій власть, а не какъ одинъ изъ пошлой толпы профессорски-философскихъ писакъ.

Въ абстрактной формулировкѣ, его наиболѣе важный выводъ съ точки зрѣнія, проводимой мною въ этихъ лекціяхъ, заключается въ томъ, что устройство міра повсюду тожественно. Въ насъ самихъ зрительное сознаніе осуществляется съ помощью нашихъ глазъ, осязательное сознаніе съ помощью нашей кожи. Но хотя одинъ изъ этихъ органовъ ничего не знаетъ объ ощущеніяхъ другого, однако они оба соединяются и фигурируютъ, какъ бы въ нѣкоторомъ соотношеніи или сочетаніи, въ болѣе обширномъ сознаніи, которое каждый изъ насъ называетъ своимъ *я*. Поэтому, совершенно подобнымъ образомъ, говоритъ Фехнеръ, мы должны предположить, что мое сознаніе себя и ваше сознаніе васъ, хотя въ своей непосредственности держатся раздѣльно и ничего не знаютъ другъ о другѣ, однако знакомы и привычны

другъ другу въ нѣкоторомъ высшемъ сознаніи, — скажемъ, въ сознаніи человѣческаго рода, куда они входятъ какъ составныя части. Подобно этому все царство человѣка и все царство животныхъ соединяются, какъ условія сознанія еще болѣе обширнаго порядка. Вмѣстѣ съ сознаніемъ растительнаго царства это сочетается въ душу земли, которая въ свою очередь вкладываетъ свою долю опыта въ опытъ всей солнечной системы, и такъ далѣе, отъ синтеза къ синтезу и отъ одной ступени до другой пока не дойдемъ до абсолютно всеобщаго сознанія.

Таковъ этотъ обширный аналогическій рядъ, въ которомъ основаніемъ аналогіи служатъ факты, доступные непосредственному наблюденію въ насъ самихъ.

Допущеніе земного сознанія встрѣчается съ сильнымъ инстинктивнымъ предубѣжденіемъ, которое Фехнеръ пытается остроумно преодолѣть. Мы думаемъ, что человѣческій умъ есть высшее сознаніе на землѣ—что сама земля во всѣхъ отношеніяхъ ниже человѣка. Какъ же могло бы ея сознаніе—если у нея есть таковое—быть выше сознанія человѣка?

Въ чемъ состоятъ тѣ признаки превосходства, которыми мы здѣсь пытаемся пользоваться? Фехнеръ указываетъ, что если мы станемъ пристальнѣе всматриваться въ нихъ, то выйдетъ, что земля обладаетъ каждымъ изъ нихъ и всѣми въ большемъ совершенствѣ, чѣмъ мы. Онъ въ подробностяхъ разсматриваетъ точки различія между нею и нами и доказываетъ, что всѣ онѣ говорятъ въ пользу высшаго достоинства земли. Я коснусь лишь немногихъ изъ этихъ различій.

Одно изъ нихъ, конечно, состоитъ въ независимости отъ другихъ внѣшнихъ вещей. Внѣшними по отношенію къ землѣ являются только другія небесныя тѣла. Всѣ вещи, отъ которыхъ внѣшнимъ образомъ зависитъ наша жизнь,—воздухъ, вода, растительная и животная пища, подобные намъ люди и т. д.—включены въ нее какъ ея составныя части. Она является самодовлѣющей въ тысячѣ отношеній, въ которыхъ этого нельзя сказать про насъ. Мы зависимъ отъ нея почти во всемъ; она отъ насъ—только въ небольшомъ отрывкѣ ея исторіи. Она колеблетъ насъ на своей орбитѣ отъ зимы къ лѣту и вращаетъ насъ отъ дня къ ночи и отъ ночи къ дню.

Сложность въ единствѣ есть другой признакъ превосходства

Вся сложность земли далеко превышаетъ сложность какого бы то ни было организма, ибо она включаетъ въ себя всѣ наши организмы, вмѣстѣ съ безчисленнымъ множествомъ вещей, которыхъ наши организмы не включаютъ. Однако какъ просты и массивны фазы ея собственной жизни! Насколько все поведеніе какого-нибудь животнаго тихо и спокойно въ сравненіи съ безпокойнымъ движеніемъ его кровяныхъ шариковъ, настолько и земля является тихимъ и спокойнымъ существомъ сравнительно съ животными, которыхъ она носитъ.

Развиться изнутри, а не быть сработаннымъ извнѣ считается также чѣмъ-то высшимъ въ глазахъ людей. Яйцо есть высшая форма бытія, чѣмъ кусокъ глины, которому внѣшняя сила лѣпщика придала подобіе птицы. Въ такомъ случаѣ исторія земли развивается изнутри. Она подобна исторіи чудеснаго яйца, которое солнечною теплотой, какъ теплотой матери-курицы, побуждается къ прохожденію цикловъ своей эволюціи.

Индивидуальность типа и отличіе отъ другихъ существъ того же типа является также признакомъ высшаго достоинства. Земля отличается отъ всякой другой планеты, и вообще классъ планетныхъ существъ чрезвычайно отличается отъ другихъ существъ.

Въ давно прошедшія времена землю называли животнымъ; но планета есть существо высшаго класса, чѣмъ человѣкъ или животное: не только большее по размѣрамъ, какъ болѣе рослый и болѣе неуклюжій китъ или слонъ, но такое существо, чьи огромные размѣры требуютъ совершенно отличнаго жизненнаго плана. Наша животная организація происходитъ отъ нашей сравнительной слабости. То обстоятельство, что для насъ необходимо двигаться туда и сюда, вытягивать наши члены и сгибать наше тѣло, свидѣтельствуетъ только о недостаточности нашей природы. Что такое наши ноги, какъ не костыли, при помощи которыхъ мы съ усиліями и безпокойствомъ гоняемся за вещами, которыхъ не имѣемъ въ себѣ. Но земля — не такой калѣка; зачѣмъ было бы ей имѣть члены, подобные нашимъ,—ей, которая уже обладаетъ внутри себя тѣми вещами, которыхъ мы добываемся съ такимъ трудомъ? Неужели она должна подражать небольшой части себя самой? Какая ей надобность въ рукахъ, если ей нечего брать? или въ шеѣ, если у ней нѣтъ головы, которую надо было бы носить? зачѣмъ ей имѣть глаза или носъ, если

она и безъ нихъ находитъ свой путь черезъ пространство, и если у ней есть милліоны глазъ всѣхъ ея животныхъ, чтобы руководить ихъ движеніями по ея поверхности, и всѣ ихъ носы, чтобы обонять произрастающіе цвѣты? Вѣдь, такъ какъ мы составляемъ часть земли, то наши органы — ея органы. Она есть какъ бы глазъ и ухо на всемъ своемъ протяженіи: все, что мы видимъ и слышимъ въ отдѣльности, она видитъ и слышитъ заразъ. Она несетъ на своей поверхности безчисленные виды живыхъ существъ, и многосложныя сознательныя отношенія ихъ между собою она охватываетъ въ свою высшую и болѣе общую сознательную жизнь.

Большинство изъ насъ, обсуждая теорію, по которой вся земная масса является одушевленною, подобно нашимъ тѣламъ, дѣлаетъ ошибку, которая состоитъ въ томъ, что аналогія понимается слишкомъ буквально, не допуская никакихъ отличій. Если земля есть чувствующій организмъ, то—скажемъ мы—гдѣ же ея мозгъ и нервы? Что соотвѣтствуетъ ея сердцу и легкимъ?—Другими словами, мы ожидаемъ, что функціи, которыя она уже совершаетъ черезъ насъ, будутъ совершаться еще и внѣ насъ, и притомъ совершенно такимъ же образомъ. Но мы прекрасно видимъ, какъ земля совершаетъ нѣкоторыя изъ этихъ функцій инымъ способомъ, отличнымъ отъ нашего. Если вы говорите о циркуляціи, то зачѣмъ ей сердце, если солнце постоянно поддерживаетъ въ дѣйствіи всѣ дождевыя воды, падающія на нее, и всѣ ключи, ручьи и рѣки, которые орошаютъ ее? Къ чему были бы легкія внутри ея, если вся ея чувствующая поверхность стоитъ въ живомъ общеніи съ атмосферой, которая тѣсно облекаетъ ее?

Органъ, который доставляетъ намъ всего больше хлопотъ, это—мозгъ. Всякое сознаніе, непосредственно намъ знакомое, повидимому, приурочено къ какому-нибудь мозгу.— Спрашивается, можетъ ли быть сознаніе тамъ, гдѣ нѣтъ мозга? Но нашъ мозгъ, который первоначально служитъ для установленія соотвѣтствій между нашими мышечными реакціями и внѣшними объектами, отъ которыхъ мы зависимъ, выполняетъ функцію, которая выполняется землею на совершенно иной ладъ. Она совсѣмъ не имѣетъ собственныхъ мышцъ или своихъ собственныхъ членовъ, и единственными объектами, внѣшними по отношенію къ ней,

являются другія звѣзды. По отношенію къ нимъ вся ея масса реагируетъ самыми тонкими измѣненіями во всей ея поступи и еще болѣе тонкими колебательными отзывами въ ея веществѣ. Ея океанъ отражаетъ свѣтовые лучи небесъ, какъ огромное зеркало, ея атмосфера преломляетъ ихъ, подобно чудовищной линзѣ; облака и снѣжныя поля соединяютъ ихъ въ бѣлый свѣтъ, деревья и цвѣты разсѣиваютъ ихъ въ цвѣтные оттѣнки. Поляризація, интерференція, абсорпція возбуждаютъ въ матеріи чувствительность, къ которой неспособны наши слишкомъ грубыя чувства.

Итакъ, для этихъ космическихъ отношеній она нуждается въ особомъ мозгѣ не болѣе, чѣмъ въ глазахъ или ушахъ Дѣйствительно, *наша* мозгъ объединяетъ и приводитъ во взаимное отношеніе безчисленныя функціи. Наши глаза ничего не знаютъ о звукѣ, наши уши ничего не знаютъ о свѣтѣ; но, имѣя мозгъ, мы можемъ чувствовать вмѣстѣ звукъ и свѣтъ, и сравнивать ихъ. Мы объясняемъ это существованіемъ волоконъ, которыя соединяютъ въ мозгу зрительный центръ съ слуховымъ; но какъ эти волокна соединяютъ не только ощущенія, но центры,—этого мы какъ разъ не въ состояніи видѣть. Но если соединительныя волокна дѣйствительно представляютъ все, что нужно для этого фокуса, то развѣ земля не имѣетъ соединительныхъ путей, устанавливающихъ физическую непрерывность между вами и мною, въ количествѣ болѣе чѣмъ достаточномъ для осуществленія между нашими двумя умами того, что осуществляется мозговыми волокнами въ индивидуальной душѣ между ощущеніями слуховыми и зрительными? Должно ли всякое высшее средство объединенія между вещами быть въ буквальномъ смыслѣ *мозговымъ* волокномъ и итти подъ этимъ именемъ? Не можетъ ли душа земли инымъ путемъ знать содержаніе нашихъ душъ, вмѣстѣ взятыхъ?

Такъ воображеніе Фехнера, подчеркивая отличія наравнѣ съ сходствами, старается сдѣлать болѣе конкретной нашу картину совокупной жизни земли. Онъ восхищается мыслью о ея превосходствахъ. Какая форма могла бы быть превосходнѣе для того, чтобы часъ за часомъ, годъ за годомъ нести ея драгоцѣнный грузъ? Существо, какъ она, представляетъ собою лошадь, колеса и повозку вмѣстѣ. Подумать о ея красотѣ: сіяющій шаръ, небесно-голубой и освѣщенный солнцемъ на одной половинѣ, другой погруженный въ звѣздную ночь, отражающій небесный сводъ всѣми своими водами, съ міріадами бликовъ и тѣней въ складкахъ ея горъ и изгибахъ ея долинъ, она была бы зрѣлищемъ столь же великолѣпнымъ, какъ радуга, если бы только кто-нибудь могъ видѣть ее издали, какъ мы видимъ части ея съ вершинъ ея горъ. Ландшафты всѣхъ родовъ, какіе только имѣютъ особыя имена, открылись бы тогда на ней сразу: было бы видно все, что нѣжно и граціозно, все, что спокойно, и дико, и романтично, и безотрадно, и весело, и роскошно, и цвѣтуще. Этотъ ландшафтъ—ея ликъ: мало того, *это*—ландшафтъ населенный, ибо человѣческіе глаза виднѣлись бы на немъ, подобно драгоцѣннымъ камнямъ между каплями росы. Преобладающей краской была бы зеленая, но голубая атмосфера и облака облекали бы ее, какъ невѣсту прикрываетъ ея фата: и земля, съ помощью своихъ прислужниковъ — вѣтровъ, никогда не устаетъ сызнова укладывать и свивать вокругъ себя наполненныя паромъ, прозрачныя складки этой фаты.

Каждая стихія имѣетъ своихъ живыхъ гражданъ. Можетъ ли не имѣть ихъ небесный океанъ эѳира, гдѣ волны суть свѣтъ и въ которомъ плаваетъ сама земля? Они должны быть настолько выше, насколько выше ихъ стихія—должны плавать безъ плавниковъ, летать безъ крыльевъ, двигаться величаво и спокойно, какъ бы дѣйствіемъ полудуховной силы, чрезъ полудуховный океанъ, населяемый ими, весело обмѣниваясь другъ съ другомъ свѣтовыми вліяніями, слѣдуя малѣйшему притяженію, исходящему отъ подобныхъ имъ, и владѣя неисчерпаемымъ внутреннимъ довольствомъ!

Люди всегда сочиняли басни про ангеловъ, обитающихъ среди свѣта, не требующихъ земной пищи или питья, посредниковъ между нами и Богомъ. Здѣсь есть на дѣлѣ существа, обитающія среди свѣта и движущіяся въ небесахъ, не нуждающіяся ни въ пищѣ, ни въ питьѣ, посредствующія между Богомъ и нами, повинующіяся его велѣніямъ. Итакъ, если небеса дѣйствительно суть жилища ангеловъ, то небесныя тѣла должны быть этими истинными ангелами, ибо другихъ тварей *здѣсь* нѣтъ. Да! Земля есть нашъ общій великій ангелъ-хранитель, который блюдетъ совокупность нашихъ выгодъ

Въ удивительной страницѣ Фехнеръ разсказываетъ объ одномъ моментѣ, когда онъ имѣлъ непосредственное созерцаніе этой истины.

„Однажды весеннимъ утромъ я пошелъ прогуляться. Поля зеленѣли, птицы пѣли, роса блестѣла, поднимался дымъ, тамъ и здѣсь появлялись люди: на всѣхъ вещахъ лежалъ свѣтъ какъ бы нѣкотораго преображенія. Это былъ только маленькій кусочекъ земли, это было только одно мгновеніе ея существованія; и все же по мѣрѣ того, какъ мой взоръ охватывалъ ее болѣе и болѣе, мнѣ представлялось не только столь прекраснымъ,—но столь вѣрнымъ и яснымъ, что она есть ангелъ, ангелъ столь прекрасный, и свѣжій, и подобный цвѣтку, и при этомъ столь неуклонно, столь согласно съ собою движущійся въ небесахъ, обращающій все свое живое лицо къ Небу, и несущій меня вмѣстѣ съ собою въ это Небо,—что я спросилъ самого себя, какъ могутъ людскія мнѣнія быть до такой степени отчужденными отъ жизни, что люди считаютъ землю только сухой глыбой, и ангеловъ ищутъ надъ ней или вокругъ нея въ пустотѣ небесъ,—но не находятъ ихъ нигдѣ. Но такое представленіе называется фантастическимъ. Земля — шарообразное тѣло, и что еще она представляетъ собою—вы можете найти въ минералогическихъ кабинетахъ“ [1]).

Гдѣ нѣтъ интуиціи, тамъ люди гибнутъ. Немногіе профессіональные философы имѣли какую-нибудь интуицію. Фехнеръ имѣлъ интуицію, и это—причина, по которой его можно читать вновь и вновь, и каждый разъ выносить свѣжее чувство дѣйствительности.

Его первая книга была интуиціей того, какова можетъ быть внутренняя жизнь растеній. Онъ назвалъ ее „Nanna“. Въ развитіи животныхъ центральнымъ фактомъ является нервная система. Растенія развиваются центробѣжно, распространяютъ свои органы наружу. По этой причинѣ люди полагаютъ, что они не могутъ имѣть сознанія, такъ какъ имъ недостаетъ единства, создаваемаго центральной нервной системой. Но сознаніе растеній, будучи связано съ другими структурами, можетъ быть другого типа. Скрипка и фортепіано издаютъ звукъ, потому что у нихъ есть струны Слѣдуетъ ли отсюда, что только струны могутъ издавать звукъ?

[1]) Fechner, Über die Seelenfrage, 1861, p. 170. [2-е изд. 1907, стр. также].

А какъ же флейты, органныя трубы? Конечно, ихъ звукъ имѣетъ иныя качества, и такъ же сознаніе растеній можетъ имѣть такія качества, которыя исключительно согласованы съ присущимъ имъ типомъ организаціи. Питаніе, дыханіе, размноженіе совершаются у насъ безъ помощи нервовъ. У насъ эти функціи бываютъ сознательны только въ необычныхъ состояніяхъ; нормально ихъ сознаніе затмевается тѣмъ, что происходитъ въ мозгу. У растеній не происходитъ такого вытѣсненія, и поэтому ихъ низшее сознаніе можетъ быть тѣмъ болѣе живымъ. Если они только то и дѣлаютъ, что пьютъ свѣтъ и воздухъ своими листьями, размножаютъ свои клѣтки, и чувствуютъ, какъ ихъ корешки втягиваютъ соки, то можно ли представить себѣ, чтобы они не страдали сознательно, если ихъ вдругъ лишить воды, свѣта и воздуха? или чтобы во время цвѣтенія и оплодотворенія, составляющихъ кульминаціонный пунктъ ихъ жизни, они не ощущали болѣе напряженно свое существованіе и не испытывали чего-то подобнаго тому, что мы въ себѣ называемъ наслажденіемъ? Возможно ли, чтобы водяная лилія, колыхающаяся сразу въ водяной, воздушной и свѣтовой ваннѣ, никакъ не наслаждалась своей красотой? Если у насъ въ комнатѣ растеніе тянется къ свѣту, закрываетъ свои лепестки въ темнотѣ, отвѣчаетъ на поливку или обрѣзку увеличеніемъ размѣровъ, смѣной своего внѣшняго вида или своихъ цвѣтовъ, то кто въ правѣ сказать, что оно не чувствуетъ, или что оно играетъ чисто пассивную роль? Правда, растенія не могутъ предвидѣть ничего: ни косы косца, ни руки, протянутой, чтобы сорвать ихъ цвѣты. Они не могутъ ни убѣгать, ни кричать. Но это только доказываетъ, какъ должны быть различны ихъ способы чувствовать жизнь отъ способовъ, присущихъ животнымъ, которыя живутъ съ помощью глазъ, ушей и двигательныхъ органовъ; это не доказываетъ, что они не имѣютъ вообще никакого способа чувствовать жизнь.

Какъ скудны и рѣдки были бы ощущенія на нашей землѣ если бы чувственная жизнь растеній была вычеркнута изъ бытія! Въ одиночествѣ двигалось бы сознательное начало чрезъ лѣса въ вилѣ оленя или другого четвероногаго, или летало вокругъ цвѣтовъ какимъ-нибудь насѣкомымъ; но можемъ ли мы думать, что Природа, въ которой повсюду вѣетъ дыханіе Бога, является на самомъ дѣлѣ такой безплодной пустыней?

Теперь я, по всей вѣроятности, достаточно сказалъ, чтобы тѣхъ изъ васъ, кто никогда не читалъ этихъ метафизическихъ сочиненій Фехнера, ознакомить съ ихъ самой общей характеристикой; и я надѣюсь, что нѣкоторые изъ васъ теперь чувствуютъ себя такъ, какъ если бы они читали ихъ сами. Спеціальная идея Фехнера, съ которою я имѣю въ этихъ чтеніяхъ наибольшее практическое соприкосновеніе, состоитъ въ его вѣрованіи, что наиболѣе обширныя формы сознанія отчасти *составлены* изъ болѣе ограниченныхъ формъ. Не то чтобы онѣ были просто суммой этихъ болѣе ограниченныхъ формъ; подобно тому какъ наша душа не есть голая сумма нашихъ зрительныхъ ощущеній, да нашихъ слуховыхъ ощущеній, да нашихъ страданій, но, соединяя эти члены вмѣстѣ, она еще находитъ отношенія между ними и сплетаетъ ихъ въ схемы, образы и объекты, о которыхъ ничего не знаетъ ни одно чувство въ его изолированномъ состояніи: такъ душа земли намѣчаетъ такія отношенія между содержаніемъ моего ума и содержаніемъ вашего, которыхъ не сознаетъ ни одинъ изъ нашихъ разъединенныхъ умовъ. Она имѣетъ схемы, образы и объекты, пропорціональные ея болѣе широкому протяженію, для познанія которыхъ слишкомъ узко наше мыслительное поле. Съ нашей точки зрѣнія мы просто стоимъ внѣ отношенія другъ съ другомъ; для нея налицо мы оба *различные* другъ отъ друга: это—положительное отношеніе. Что происходитъ съ нами помимо нашего сознанія, то она знаетъ. Мы заключены по отношенію къ ея міру, но этотъ міръ не заключенъ по отношенію къ намъ. Дѣло происходитъ такъ, какъ если бы вся вселенная внутренней жизни имѣла нѣчто въ родѣ волоконъ, какое-то направленіе, что-то въ родѣ створчатаго строенія, позволяющаго познанію течь только въ одну сторону, такъ что болѣе обширное всегда можетъ наблюдать за болѣе узкимъ, а болѣе узкое за болѣе широкимъ—никогда

Въ многозначительной аналогіи, выставленной здѣсь Фехнеромъ, заключается отношеніе чувствъ къ нашей индивидуальной душѣ Если наши глаза открыты, то ихъ ощущенія входятъ въ нашу общую душевную жизнь, которая безпрестанно растетъ благодаря присоединенію того, что видятъ они. Но стоитъ закрыть глаза, и зрительныя поступленія прекращаются: не остается ничего, кромѣ мыслей и воспоминаній о прежнихъ зрительныхъ

воспріятіяхъ—разумѣется, въ сочетаніи съ огромнымъ запасомъ другихъ мыслей и воспоминаній и съ данными, привходящими со стороны чувствъ, еще не закрытыхъ. Наши глазныя ощущенія сами по себѣ ничего не знаютъ объ этой огромной жизни, въ которую они впадаютъ. Фехнеръ думаетъ (какъ думалъ бы любой обыкновенный человѣкъ), что всякій разъ, какъ они возникаютъ, они непосредственно входятъ въ нее и, какъ были, дѣлаются ея частью. Они не остаются снаружи, будучи представляемы внутри ихъ копіями. Копіями являются только воспоминанія и представленія о нихъ; чувственныя же воспріятія своей собственной персоной допускаются внутрь или остаются вовнѣ, смотря по тому, открыты или закрыты глаза.

Фехнеръ уподобляетъ наши индивидуальныя личности на землѣ множеству органовъ чувствъ, принадлежащихъ душѣ земли Мы вносимъ вкладъ въ ея перцептивную жизнь все время, пока продолжается наша собственная жизнь. Она поглощаетъ наши воспріятія, какъ только они возникаютъ, въ свою болѣе обширную сферу познанія и сочетаетъ ихъ тамъ съ другими данными Если одинъ изъ насъ умираетъ, то какъ бы закрывается одинъ глазъ вселенной, ибо прекращаются всѣ *перцептивные* вклады со стороны этого отдѣльнаго уголка. Но воспоминанія и отношенія представленій, которыя сплелись съ воспріятіями даннаго лица, остаются въ болѣе обширной жизни земли столь же раздѣльными, какъ и всегда, и образуютъ новыя отношенія, и растутъ, и развиваются во все дальнѣйшее время такимъ же образомъ, какъ наши собственные раздѣльные объекты мышленія, однажды сдѣлавшись достояніемъ памяти, образуютъ новыя отношенія и развиваются на протяженіи всей нашей ограниченной жизни. Въ этомъ состоитъ фехнеровская теорія безсмертія, впервые изложенная въ 1836 году въ маленькомъ сочиненіи „Büchlein des Lebens nach dem Tode“ и переизданная въ значительно усовершенствованномъ видѣ въ послѣднемъ томѣ его „Zend-avesta“.

Мы поднимаемся надъ землей, какъ маленькія волны надъ океаномъ. Мы растемъ на счетъ ея туковъ, какъ листья растутъ на счетъ дерева. Волны порознь хватаютъ солнечные лучи, листья [illegible] когда вѣтви остаются недвижимыми. Они обусловливаютъ отдѣльно свои проявленія, совершенно такъ же какъ [illegible] сознаніи мерцаетъ для наблюденія каждый планъ если

какой-нибудь элементъ становится особенно сильнымъ. Однако такое проявленіе оказываетъ обратное дѣйствіе на задній планъ, какъ маленькія волны дѣйствуютъ на большія, или какъ движенія листа оказываютъ дѣйствіе на сокъ внутри вѣтви. Океанъ и дерево, взятые въ цѣломъ, являются регистраторами того, что происходило: въ нихъ произошли измѣненія вслѣдствіе того, что имѣло мѣсто дѣйствіе волны и листа. Вѣточка, привитая къ стволу, можетъ видоизмѣнить его до корней: такъ пережившіе элементы нашего личнаго опыта, запечатлѣвшись въ душѣ земли въ видѣ воспоминаній, ведутъ здѣсь безсмертную жизнь идей и становятся частями великой системы, будучи вполнѣ различны другъ отъ друга,—такъ же какъ сами мы были различны при жизни,—реализуясь уже не обособленно, но вмѣстѣ другъ съ другомъ, какъ такое же число частныхъ системъ, входя такимъ образомъ въ новыя сочетанія, испытывая вліяніе перцептивнаго опыта людей, живущихъ въ данное время и вліяя на нихъ въ свою очередь,—хотя это и очень рѣдко признается живущими людьми.

Если вамъ покажется, что это вступленіе послѣ тѣлесной смерти въ общую жизнь высшаго типа означаетъ поглощеніе и утрату нашей отдѣльной личности, Фехнеръ спроситъ васъ, существуетъ ли наше зрительное ощущеніе въ какомъ-либо смыслѣ *менѣе само для себя* или *менѣе раздѣльно*, когда оно входитъ въ наше высшее соотносительное сознаніе и здѣсь распознается и опредѣляется.

Но здѣсь я долженъ прервать мое изложеніе и отослать васъ къ сочиненіямъ Фехнера. Итакъ, по мнѣнію этого философа, вселенная живетъ! Я думаю, вы согласитесь, что онъ оживляетъ ее болѣе *тучно*, чѣмъ дѣлаютъ это другіе философы, которые, слѣдуя исключительно раціоналистическимъ методамъ, получаютъ тѣ же самые результаты, но только въ самыхъ тощихъ очертаніяхъ. Такъ, напримѣръ, Фехнеръ и проф. Ройсъ—оба въ конечномъ счетѣ вѣрятъ въ одинъ всеобъемлющій духъ. Оба вѣрятъ, что мы, такіе какъ мы есть, являемся составными частями этого духа. Онъ не имѣетъ никакого иного *содержанія* кромѣ насъ—вмѣстѣ со всѣми другими созданіями, похожими или непохожими на насъ, и съ отношеніями, которыя онъ находитъ между нами. Мы, какъ единичныя существа, собранныя въ одно, субстанціально тожественны съ нимъ, какъ всецѣлымъ,—всецѣлымъ, которое совершенно, въ то время какъ ни одно единичное существо не является совершеннымъ, такъ что намъ приходится допустить, что собирательная форма влечетъ за собой появленіе новыхъ качествъ и невоспринимаемыхъ отношеній. Такимъ образомъ она выше раздѣлительной формы. Но, достигнувъ этого результата, Ройсъ (и все же его анализъ моральной стороны предмета представляется мнѣ безконечно богаче и конкретнѣе, чѣмъ изложеніе какого бы то ни было другого современнаго идеалистическаго философа) предоставляетъ насъ въ значительной мѣрѣ нашей собственной изобрѣтательности. Фехнеръ, напротивъ, старается обрисовать превосходства, обусловливаемыя собирательной формой какъ можно подробнѣе. Онъ отмѣчаетъ различныя промежуточныя ступени и этапы собирательности (какъ относимся мы къ нашимъ обособленнымъ чувствамъ, такъ относится земля къ намъ, такъ относится солнечная система къ землѣ и т. д.), и если онъ, чтобы избѣжать безконечно продолжающагося ряда, установляетъ совершеннаго Бога, какъ вседержителя, и оставляетъ его почти столь же неопредѣленнымъ въ очертаніяхъ, какимъ у идеалистовъ остается ихъ абсолютъ,—все же онъ указываетъ намъ весьма опредѣленный путь къ нему въ лицѣ духа земли, черезъ котораго, прежде всего, по природѣ вещей, должны мы вступить въ связь со всѣми болѣе объемлющими надчеловѣческими царствами, и съ которымъ намъ, во всякомъ случаѣ, приходится вести болѣе непосредственное религіозное общеніе.

Обычный монистическій идеализмъ оставляетъ всѣ промежуточные элементы въ сторонѣ. Онъ признаетъ только крайнія инстанціи, какъ будто за первой грубой картиной міра явленій во всей ихъ частности уже не можетъ быть найдено ничего, кромѣ высшаго бытія во всемъ его совершенствѣ. Сначала—вы и я, въ томъ видѣ, какъ мы находимся въ этой комнатѣ; и въ то мгновеніе, какъ мы скрываемся подъ этой поверхностью—непзреченное абсолютное я! Не свидѣтельствуетъ ли это о необыкновенно бѣдномъ воображеніи? Не построенъ ли этотъ славный міръ по болѣе разнообразному плану, оставляющему въ немъ мѣсто для длинной іерархіи различныхъ порядковъ бытія? Матеріалистическая наука, съ ея молекулами, эѳиромъ, электронами и такъ далѣе, дѣлаетъ его безконечно богаче. Абсолютный идеализмъ,

мыслящій реальность только подъ интеллектуальными формами, не знаетъ, что дѣлать съ *тѣлами* какого бы то ни было ранга, и не можетъ ни къ чему воспользоваться никакою психофизическою аналогіей или соотвѣтствіемъ. Возникающій изъ этого тощій видъ является поразительнымъ, если сравнить его съ тучностью и сочлененностью той вселенной, какую рисуетъ Фехнеръ. Не является ли свидѣтельствомъ извѣстной природной бѣдности умственныхъ запросовъ способность удовлетворяться раціоналистическимъ абсолютомъ въ качествѣ альфы и омеги и обхожденіе съ нимъ, во всей его отвлеченности, какъ съ адэкватнымъ религіознымъ объектомъ? Вещи всего охотнѣе открываются тѣмъ, кто всего болѣе страстно ихъ ищетъ, ибо нужда изощряетъ разумъ. Для ума, довольствующагося малымъ, многое во вселенной можетъ навсегда остаться скрытымъ.

Чтобы быть откровеннымъ,—одно изъ основаній, почему я такъ много говорилъ о Фехнерѣ, заключалось въ томъ, чтобы дѣйствіемъ контраста представить болѣе рѣзко тощій характеръ нашего ходячаго трансценденталиэма. Схоластическое мышленіе было тучно; самъ Гегель былъ тученъ; но англійскій и американскій трансценденталиэмъ тощи. Если философія—болѣе дѣло пылкой интуиціи, чѣмъ логики (а я думаю, что это именно такъ: логика только находитъ основанія для готовыхъ интуицій), то не долженъ ли такой тощій характеръ происходить или отъ ошибочной интуиціи, присущей ученикамъ, или отъ ихъ чувства, которое, по сравненію съ чувствомъ Фехнера или Гегеля—все равно, что свѣтъ луны предъ свѣтомъ солнца или вода предъ виномъ? [1])

Но я имѣю также гораздо болѣе глубокое основаніе къ тому, чтобы ввести Фехнера въ составъ моего изложенія. Его *допущеніе, что элементы сознательнаго опыта свободно соединяются и разъединяются*,—то самое допущеніе, посредствомъ котораго абсолютная философія объясняетъ отношеніе нашихъ душъ къ вѣчному духу,—то самое, посредствомъ котораго эмпиризмъ объясняетъ строеніе человѣческаго ума изъ подчиненныхъ душевныхъ элементовъ не таково, чтобы намъ слѣдовало оставить его безъ критики. Я намѣренъ разсмотрѣть его въ слѣдующей лекціи.

[1]) Г. Брэдли долженъ быть до извѣстной степени исключенъ изъ числа тѣхъ, на кого я нападаю на этихъ послѣднихъ страницахъ. Ср. особенно то, что онъ говоритъ о не-человѣческомъ сознаніи въ Appearance and Reality, pp. 268—272.

ЛЕКЦІЯ ПЯТАЯ.

Соединеніе элементовъ сознанія.

Въ прошлой лекціи я далъ весьма краткій очеркъ мышленія философа, отличающагося почти безпримѣрнымъ богатствомъ воображенія въ частностяхъ. Я долженъ оправдаться передъ тѣнью Фехнера въ томъ, что, излагая его, я такъ мало выдвинулъ наиболѣе существенное качество его генія; но время, которымъ я располагаю, слишкомъ коротко для того, чтобы я могъ подробнѣе остановиться на особенностяхъ его философіи, и поэтому я перехожу къ тому плану, который я намѣтилъ въ концѣ нашей предыдущей бесѣды. Я намѣренъ разобрать положеніе, допускающее, что такъ называемыя состоянія сознанія могутъ свободно отдѣляться другъ отъ друга, другъ съ другомъ комбинироваться и сохранять неизмѣннымъ свое тожество, являясь въ то же время частями данныхъ одновременно областей болѣе обширнаго опыта.

Позвольте мнѣ, прежде всего, объяснить, что я этимъ хочу сказать. Слушая, напримѣръ, мой голосъ, вы, можетъ быть, не обращаете вниманіе на какое-нибудь свое физическое ощущеніе, связанное съ вашей одеждой или позой. Но, вѣроятно, ощущеніе это существуетъ, такъ какъ въ любой моментъ, въ силу перемѣщенія вашего вниманія, это ощущеніе вмѣстѣ съ моимъ голосомъ можетъ попасть въ одно поле сознанія. Дѣло обстоитъ такъ, какъ будто это ощущеніе сперва существовало отдѣльно, а затѣмъ, внутренне не измѣнившись, комбинировалось съ другими вашими одновременно существующими ощущеніями. По аналогіи съ этимъ явленіемъ, пантеистическій идеализмъ думаетъ.

что мы существуемъ въ абсолютѣ. Абсолютъ, полагаетъ онъ, создаетъ міръ тѣмъ, что познаетъ его какъ цѣлое сразу въ одномъ недѣлимомъ, вѣчномъ актѣ [1]). „Быть", *реально* существовать,—значитъ для насъ существовать такими, какъ насъ познаетъ абсолютъ, а именно, въ соединеніи со всѣми остальными вещами и во всей полнотѣ нашего смысла. Однако въ то же самое время мы *существуемъ* не только реально и такъ, какъ абсолютъ насъ познаетъ, но и въ качествѣ явленій, такъ какъ для каждаго изъ насъ въ отдѣльности мы представляемся существующими *внѣ связи* съ большинствомъ остальныхъ вещей и неспособными разъяснить съ достаточной полнотой, въ чемъ нашъ собственный смыслъ. И вотъ классическое ученіе пантеистическаго идеализма, отъ Упанишадъ до Джосіи Ройса, утверждаетъ, что конечные познающіе умы, несмотря на ихъ видимое незнаніе, составляютъ одно цѣлое съ познающимъ все. Въ наиболѣе ограниченныхъ моментахъ нашего частнаго опыта implicite заключается абсолютная идея, говоритъ намъ д-ръ Макъ-Таггартъ. Моменты, по словамъ Ройса, существуютъ лишь въ отношеніи къ этой идеѣ. Они истинны или ошибочны лишь благодаря ея присутствію, бросающему на нихъ свою тѣнь; они являются органическими частями болѣе обширнаго „я", которое одно существуетъ вѣчно. Они *существуютъ* лишь постольку, поскольку входятъ въ его бытіе.

Такимъ образомъ, въ дѣйствительности существуетъ лишь это одно „я", заключающее въ своемъ сознаніи всѣ низшія „я"; оно является *логосомъ*, разрѣшающимъ всѣ проблемы и все познающимъ. Ройсъ остроумно сравниваетъ наше незнаніе, которое въ нашемъ лицѣ врывается въ центръ его совершеннаго познанія, и которое отдѣляетъ меня отъ васъ и насъ всѣхъ отъ абсолюта, съ тѣмъ невниманіемъ, въ которое часто впадаютъ наши конечные умы, съ невниманіемъ по отношенію къ такимъ скрыто присутствующимъ частностямъ, какъ, напримѣръ, физическія ощущенія, о которыхъ я только что говорилъ. Эти ощущенія такъ же относятся къ нашимъ отдѣльнымъ умамъ, какъ наши отдѣльные умы относятся къ абсолютному уму. Отдѣльность обозначаетъ незнаніе,—я продолжаю цитировать Ройса,—а незнаніе обозначаетъ невниманіе. Мы конечны потому, что наши воли, какъ таковыя, являются лишь частицами абсолютной воли. Потому, что воля ничто иное, какъ интересъ къ чему-нибудь, а неполная воля—неполный интересъ; и потому, что неполнота интереса есть невниманіе ко многому тому, что болѣе полный интересъ заставилъ бы насъ воспринять [1]).

[1]) Royce, The Spirit of Modern Philosophy, p. 379.

Это объясненіе Ройса является наиболѣе смѣлой, послѣ Гегеля, попыткой внести нѣкоторое, доступное эмпирическому постиженію, содержаніе въ понятіе нашего отношенія къ абсолютному уму.

Я долженъ сознаться, что, предлагая вамъ подробнѣе разобрать эту гипотезу, я не могу преодолѣть волненія. Это тонкій и запутанный предметъ. Одно дѣло самому углубляться въ тонкости съ перомъ въ рукахъ или изучать запутанные вопросы по книгѣ, и другое дѣло читать о такихъ предметахъ публичную лекцію. Тѣмъ не менѣе, я не въ правѣ отказываться теперь отъ своей задачи, такъ какъ думаю, что въ этомъ именно пунктѣ заключается, быть можетъ, жизненный узелъ современнаго состоянія философіи, и мнѣ кажется, что уже подоспѣло, или почти подоспѣло, время серьезно попытаться распутать этотъ узелъ.

Можетъ быть, я уменьшу трудность предмета, если первую часть моего разсужденія изложу просто въ формѣ личной исповѣди.

Въ 1890 году я издалъ книгу по психологіи [2]), въ которой мнѣ пришлось изслѣдовать цѣнность одного объясненія нашихъ высшихъ умственныхъ состояній,—объясненія, которое пользовалось большимъ успѣхомъ среди психологовъ, наиболѣе склонныхъ къ біологіи. Внушенное отчасти ассоціаціей представленій, отчасти аналогіей съ химическими соединеніями, это ученіе разсматривало сложныя умственныя состоянія, какъ продукты автоматическаго соединенія простыхъ состояній. Оба Милля говорили о психической химіи. Вундтъ — о „психическомъ синтезѣ", въ которомъ могутъ развиться свойства, не содержащіяся въ элементахъ; а такіе писатели, какъ Спенсеръ, Тэнъ, Фискъ, Барратъ и Клиффордъ предложили великую эволюціонную тео-

[1]) The World and the Individual, vol II, p. 58—62.

[2]) [The Principles of Psychol...

рію, которая, не признавая существованія душъ, „я“ или другихъ принциповъ единства, представляла себѣ дѣло такимъ образомъ, что первичныя единицы духовнаго вещества или духовныхъ частицъ, соединяясь другъ съ другомъ, въ результатѣ послѣдовательныхъ смѣнъ соединеній и возсоединеній производятъ такимъ образомъ наши высшія и наиболѣе сложныя психическія состоянія. Элементарное чувствованіе A, напримѣръ, и элементарное чувствованіе B, появляясь при извѣстныхъ условіяхъ, комбинируются, согласно этой теоріи, въ одно чувствованіе A + B, которое, въ свою очередь, комбинируется съ возникшимъ подобнымъ же образомъ чувствованіемъ C + D, пока, наконецъ, весь алфавитъ цѣликомъ не появится въ одномъ полѣ сознанія; при этомъ нѣтъ надобности предполагать существованіе какого-нибудь другого принципа или принциповъ сознанія, помимо чувствованій самихъ отдѣльныхъ буквъ. Предполагается, что „всѣ“ эти чувствованія въ соединеніи свидѣтельствуютъ о томъ, о чемъ каждое изъ нихъ свидѣтельствуетъ въ отдѣльности. Но ихъ раздѣлительное познаніе не *создаетъ*, посредствомъ особаго акта, ихъ собирательнаго познанія, оно *есть* ихъ собирательное познаніе. Высшая форма сознанія *суть* низшія формы „взятыя вмѣстѣ“: высшая форма, „взятая отдѣльно“, состоитъ только изъ нихъ и *есть* ничто иное, какъ онѣ. Таково, по крайней мѣрѣ, наиболѣе прямое пониманіе этой теоріи, и этого пониманія я придерживался въ соотвѣтствующей главѣ моей Психологіи

При поверхностномъ взглядѣ мы здѣсь имѣемъ полную аналогію съ соединеніемъ H_2 и O въ водѣ, но если вглядѣться ближе, то аналогія окажется очень шаткой. Когда химикъ говоритъ намъ, что два атома водорода и одинъ атомъ кислорода комбинируются сами собой въ новую сложную субстанцію „вода“, то онъ знаетъ (если онъ придерживается механическаго взгляда на природу), что это лишь сокращенное выраженіе болѣе сложнаго факта. Этотъ фактъ состоитъ въ томъ, что, когда H_2 и O, вмѣсто того чтобы оставаться совершенно отдѣльно, вступаютъ въ тѣсное сожительство, напримѣръ, въ положеніи H—O—H, они *дѣйствуютъ иначе на окружающія тѣла:* теперь они моютъ нашу кожу, растворяютъ сахаръ, тушатъ огонь и т. д., чего они не могли сдѣлать при ихъ прежнемъ положеніи. „Вода“ есть лишь *наше*

названіе того, что специфически проявляется въ этихъ дѣйствіяхъ. Но если бы не было кожи, сахара и огня, ничто не свидѣтельствовало бы о томъ, что можно говорить о водѣ. Мы продолжали бы говорить раздѣльно объ H и объ O, лишь отмѣчая, что въ данный моментъ они дѣйствовали въ новомъ положеніи H—O—H

Въ прежнихъ сочиненіяхъ по психологіи душа или „я“ играли роль сахара, огня и кожи. Низшія чувства производили *дѣйствія на душу*, а ихъ сознаваемыя соединенія были лишь реакціями души. Когда вы перомъ щекочете кому-нибудь лицо, то онъ смѣется; точно такъ же, когда вы зрительнымъ и мускульнымъ чувствомъ одновременно пощекочете его интеллектъ, онъ въ отвѣтъ засмѣется своей категоріей „пространства“; но было бы ошибочно видѣть въ „пространствѣ“ лишь простую сумму этихъ болѣе простыхъ чувствованій. Это скорѣе новый и единичный психическій продуктъ, который способенъ вызвать въ умѣ свое комбинированное дѣйствіе.

Разбирая эту теорію духовныхъ частицъ, я считалъ себя обязаннымъ настаивать на послѣднемъ взглядѣ. Такъ называемые умственные соединенія суть простыя психическія реакціи высшаго типа. Сама ихъ форма,—говорилъ я,—есть нѣчто новое. Мы не можемъ сказать, что знаніе алфавита, какъ такого, есть лишь двадцать шесть знаній, каждое объ отдѣльной буквѣ; вѣдь тогда какъ каждое изъ этихъ двадцати шести раздѣльныхъ знаній относится къ одной какой-нибудь буквѣ *безъ* другихъ, такъ называемая сумма ихъ есть одно знаніе обо всякой буквѣ *вмѣстѣ съ* другими. Такимъ образомъ, есть нѣчто новое въ собирательномъ сознаніи: правда, оно познаетъ тѣ же самыя буквы, но оно познаетъ ихъ этимъ новымъ путемъ. Лучше всего,—говорилъ я (стараясь избѣгать допущенія души, я, или иного фактора комбинаціи),—лучше всего смотрѣть на сознаніе алфавита, какъ на двадцать седьмой фактъ, замѣняющій, а не суммирующій двадцать шесть болѣе простыхъ сознаній, полагая при этомъ, что если при извѣстныхъ физіологическихъ условіяхъ порождаются только эти послѣднія, то въ результатѣ иныхъ, болѣе сложныхъ, физіологическихъ условій порождается иное. Не слѣдуетъ, поэтому, говорить,—продолжалъ я,—что высшія состоянія *состоятъ* изъ болѣе простыхъ или что они *суть* тожественны съ послѣдними, вѣрнѣе надо сказать, что они *познаютъ то же самое*. Это разные

умственные факты, но они знаютъ каждый своимъ собственнымъ специфическимъ путемъ одни и тѣ же объективныя A, B, C и D.

Теорія комбинаціи является такимъ образомъ несостоятельной, будучи нелѣпой въ логическомъ отношеніи и безполезной съ практической точки зрѣнія—таковъ выводъ, къ которому я былъ принужденъ прійти. Что бы вы ни говорили, а двѣнадцать мыслей, содержащихся въ столькихъ же отдѣльныхъ словахъ, и одна мысль всей фразы не одна и та же психическая вещь. Высшія мысли,—утверждалъ я,—суть психическія единицы, а не продукты соединенія; но при этомъ, какъ собирательное множество, они могутъ познавать тѣ же самые объекты, которые при другихъ условіяхъ познаются, каждый въ отдѣльности, нѣкоторымъ количествомъ простыхъ мыслей.

Въ продолженіе многихъ лѣтъ я строго держался этого взгляда [1]) и основанія, которыя у меня для этого были, казались мнѣ все это время приложимыми и къ тому мнѣнію, по которому абсолютный умъ относится къ нашимъ умамъ такъ, какъ цѣлое относится къ своимъ частямъ. Если же это мнѣніе несостоятельно въ психологіи конечнаго ума, то оно несостоятельно также и въ метафизикѣ. Любимой метафорой трансцендентализма всегда была, какъ я вамъ недавно говорилъ, грамматическая фраза. Съ физической точки зрѣнія такая фраза состоитъ, несомнѣнно, изъ предложеній, предложенія изъ словъ, слова изъ слоговъ и слоги изъ буквъ. Мы можемъ понять каждое слово и тѣмъ не менѣе не понимать фразы; но какъ только намъ блеснетъ смыслъ всей фразы; всѣ слова займутъ опредѣленныя мѣста въ этомъ смыслѣ. Точно также, согласно нашимъ трансцендентальнымъ учителямъ, абсолютный разумъ мыслитъ всю фразу, тогда какъ мы, въ зависимости отъ нашего положенія въ ряду мыслящихъ существъ, мыслимъ одно предложеніе, слово, слогъ или букву. Большинство изъ насъ, какъ я сказалъ, лишь простые слоги въ устахъ Аллаха.

[1]) До сихъ поръ я вижу въ немъ наилучшій способъ описывать значительное число высшихъ областей нашего сознанія. Можно доказать, что онѣ не *содержатъ* въ себѣ нашихъ состояній, познающихъ тѣ же объекты. Однако по отношенію къ инымъ психическимъ областямъ это невѣрно. Вотъ почему въ Psychological Review 1895, vol. II, p. 105 (см. особенно pp. 119—120), я, открыто отказавшись въ принципѣ отъ моего прежняго возраженія, состоявшаго въ томъ, что я указывалъ на области сознанія, образованныя изъ болѣе простыхъ „частей", предоставилъ фактамъ разрѣшать вопросъ отдѣльно въ каждомъ данномъ случаѣ.

А такъ какъ Аллахъ первый вступаетъ въ порядокъ бытія, то и первой появляется вся фраза цѣликомъ, появляется *логосъ*, который образуетъ вѣчную, абсолютную мысль. Лингвисты говорятъ намъ, что начало рѣчи связано съ попытками человѣка высказывать *утвержденія*. Употребляемые для этого въ началѣ зачаточные синтетическіе звуки голоса мало-по-малу приняли стереотипную форму и только впослѣдствіи, гораздо позже, образовали грамматическія части рѣчи. Дѣло обстоитъ не такъ, что люди сперва изобрѣли буквы и составили изъ нихъ слоги, затѣмъ изъ слоговъ составили слова, а изъ словъ—фразы; напротивъ, люди шли какъ разъ въ обратномъ направленіи. Вотъ почему трансценденталисты утверждаютъ, что полная, абсолютная мысль есть предварительное условіе нашихъ мыслей, и что мы, конечныя созданія, *существуемъ* лишь постольку, поскольку абсолютная мысль признаетъ насъ фрагментами своего собственнаго слова.

Эта метафора такъ красива и такъ буквально приложима, кромѣ того, къ массѣ болѣе простыхъ „цѣлыхъ" нашего опыта, что большинство изъ насъ, при первомъ же знакомствѣ съ ней, убѣждаются въ ея всеобщей примѣнимости. Мы видимъ, что не можетъ появиться ни одной дождевой капли, если нѣтъ „цѣлаго" ливня, ни одного пера, если нѣтъ „цѣлой" птицы, съ шеей и зобомъ, клювомъ и хвостомъ заразъ. И вотъ мы безъ всякихъ колебаній выставляемъ законъ, что часть чего бы то ни было можетъ существовать лишь постольку, поскольку также существуетъ цѣлое. Затѣмъ, въ виду того, что всякая, какая бы то ни была, вещь является частью цѣлой вселенной, и такъ какъ (если мы идеалисты) все, часть ли то, или цѣлое, существуетъ только поскольку есть свидѣтель, мы приходимъ къ выводу, что неограниченный абсолютъ, какъ свидѣтель цѣлаго, есть единственное основаніе для существованія всякаго частичнаго факта, въ томъ числѣ факта нашего собственнаго существованія. Себя самихъ мы мыслимъ, такъ сказать, только въ качествѣ нѣсколькихъ перьевъ, способствующихъ образованію этой абсолютной птицы. Перенося аналогію отъ нѣкоторыхъ „цѣлыхъ" нашего повседневнаго опыта на „цѣлое цѣлыхъ", мы легко становимся абсолютными идеалистами.

Но если, вмѣсто того чтобы поддаваться соблазнамъ нашей метафоры, будь то фраза, ливень или птица, мы болѣе тща-

тельно анализируемъ внушаемое ею представленіе о томъ, что мы являемся составными частями вѣчнаго поля сознанія абсолюта, то мы встрѣтимся съ очень серьезными затрудненіями. Прежде всего то затрудненіе, которое я нашелъ въ теоріи духовныхъ частицъ. Если абсолютъ создаетъ насъ тѣмъ, что познаетъ насъ, то какимъ образомъ можемъ мы существовать иначе, чѣмъ такъ, *какъ* онъ насъ познаетъ? Дѣло въ томъ, что познаетъ онъ каждаго изъ насъ въ неразрывной связи со всѣмъ остальнымъ. Однако, если существовать, значитъ лишь быть предметомъ опыта, какъ утверждаетъ идеализмъ, мы несомнѣнно существуемъ иначе, потому что мы даны *самимъ себѣ* въ опытѣ въ состояніи невѣдѣнія и раздѣльности. На самомъ дѣлѣ, мы отличаемся отъ абсолюта не только недостаткомъ, но и излишкомъ. Наше незнаніе, напр., порождаетъ любознательность и сомнѣнія, которыя не могутъ волновать абсолютъ, такъ какъ онъ отъ вѣка обладаетъ разрѣшеніями всѣхъ вопросовъ. Наше безсиліе обрекаетъ насъ на страданія, наше несовершенство обрекаетъ насъ на грѣхи, которые ему чужды въ силу его совершенства. То, что я сказалъ объ алфавитѣ и буквахъ, примѣнимо точно также къ абсолютному опыту и нашимъ опытамъ. Каково бы ни было это отношеніе, оно, повидимому, не есть отношеніе тожества.

Невозможно согласовать частности нашего опыта, если видѣть въ насъ лишь умственные объекты абсолюта. Богъ, будучи отличенъ отъ абсолюта, создаетъ вещи тѣмъ, что проецируетъ внѣ себя столько же субстанцій, обладающихъ свойствомъ perseitatis, какъ говорили схоластики. Но объекты мысли не суть вещи per se. Они существуютъ лишь *для* мыслящаго ихъ субъекта и только такъ, *какъ* онъ ихъ мыслитъ. Какимъ же образомъ они могутъ пріобрѣсти отдѣльную жизнь за свой собственный счетъ и начать мыслить себя совершенно иначе, чѣмъ ихъ мыслитъ абсолютъ? Это все равно, какъ если бы дѣйствующія лица повѣсти отдѣлились отъ страницъ и ушли бы по своимъ личнымъ дѣламъ, не имѣющимъ ничего общаго съ повѣствованіемъ автора.

Третье затрудненіе состоитъ въ слѣдующемъ: метафора съ птицей взята изъ физическаго міра; но если мы взглянемъ глубже, то въ *физическомъ* мірѣ нѣтъ реальнаго синтеза. „Цѣлыя“ не реальны въ этомъ мірѣ, реальны только части „Птица“ есть наше *названіе*, данное нами физическому факту извѣстной группы орга-

новъ, точно такъ же какъ „Большая Медвѣдица“ есть наше названіе извѣстной группы звѣздъ. „Цѣлое“, будетъ ли это птица или созвѣздіе, есть ничто иное какъ наше воззрѣніе, ничто иное какъ дѣйствіе на нашу чувственность, произведенное одновременно множествомъ вещей. Это дѣйствіе не можетъ быть выполнено какимъ-нибудь органомъ или какой-нибудь звѣздой и не можетъ быть предметомъ опыта помимо сознанія зрителя [1]). Такимъ образомъ въ физическомъ мірѣ, какъ таковомъ, не *существуетъ* „всего цѣлаго“, а существуютъ лишь „каждое единичное“,—такова, по крайней мѣрѣ, „научная“ точка зрѣнія.

Наоборотъ, въ умственномъ мірѣ „цѣлыя“ дѣйствительно реализуется per se. Смыслъ цѣлой фразы въ такой же мѣрѣ есть фактъ реальнаго опыта, какъ и чувствованіе каждаго слова; опытъ, присущій абсолюту, такъ же *существуетъ* для него, какъ вашъ опытъ для васъ, а мой—для меня. Такимъ образомъ, аналогія съ птицей и перьями не дастъ вамъ ничего, если только вы не превратите абсолютъ въ нѣкоторый раздѣльный умственный факторъ, воззрѣніе котораго образуется въ немъ, благодаря нашимъ отдѣльнымъ умамъ, аналогично воззрѣнію птицы, которое образуютъ перья, клювъ и т. д., *въ* этихъ самихъ умахъ. Въ такомъ случаѣ „цѣлое“, какъ *его* опытъ, было бы его объединяющей реакціей на наши опыты, а не самими этими опытами, самостоятельно скомбинировавшимися. Такой взглядъ согласовался бы съ теизмомъ, для котораго Богъ есть отдѣльное существо; но не съ пантеистическимъ идеализмомъ, сущность котораго состоитъ въ утвержденіи того, что мы буквально *части* божества, а оно—это мы въ своей цѣлостности, при чемъ подъ словомъ „мы“ здѣсь слѣдуетъ, разумѣется, понимать всѣ конечные факты вселенной.

Я васъ увлекаю въ такія глубины, которыя, я боюсь, неумѣстны въ краткой лекціи. Столь сложные вопросы должны быть, такъ сказать, расщипываемы иглами, а въ лекціяхъ слѣдуетъ оставаться на высотѣ птичьяго полета. Какъ бы тамъ ни было, практическій выводъ изъ всего мною сказаннаго, поскольку это относится ко мнѣ, сводится къ слѣдующему: если бы я читалъ лекціи

[1]) Я отдѣляюсь здѣсь отъ сознанія, присущаго самому цѣлому, если такое со-

объ абсолютѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, я бы не колеблясь настаивалъ на этихъ затрудненіяхъ и развилъ бы ихъ еще дальше для того, чтобы показать, что гипотеза абсолюта не только не убѣдительна съ логической точки зрѣнія, но и внутренне-противорѣчива, такъ какъ ея представленіе о томъ, что части и цѣлое— лишь два названія того же самаго, не выдерживаетъ серьезной критики. Если вы будете придерживаться чисто физическихъ элементовъ, напримѣръ, звѣздъ, то „цѣлое" не *существуетъ;* если же назовете „цѣлое" умственнымъ, то это цѣлое, вмѣсто того, чтобы быть тожественнымъ съ частями, является скорѣе цѣльной реакціей на эти части со стороны независимаго высшаго свидѣтеля, какимъ себѣ представляетъ Бога теизмъ.

Пока таково было состояніе моего собственнаго ума, я не могъ принять представленія объ автоматическомъ соединеніи въ высшихъ сферахъ опыта, такъ же, какъ я не могъ принять его по отношенію къ низшимъ сферамъ, въ главѣ объ духовныхъ частицахъ. Поэтому, я считалъ себя вынужденнымъ признать абсолютъ невозможнымъ; а та безпрепятственная свобода, съ какой пантеистическіе и монистическіе идеалисты переступали логическія преграды, поставленныя задолго до меня Лотце и другими мыслителями (въ моемъ изложеніи я лишь ссылался на нихъ), немало поражала меня и, признаюсь, вызывала во мнѣ негодованіе и зависть. Зависть потому, что въ глубинѣ души, въ силу мотивовъ, о которыхъ я скажу далѣе, я и самъ желалъ такой свободы; а негодованіе потому, что мои абсолютистскіе друзья какъ будто похитили и присвоили себѣ привилегію бранить то, что они только что хвалили. Для установленія своего абсолюта они пользовались интеллектуалистическимъ типомъ логики, а когда пріемы этой логики направлялись противъ нихъ, они смотрѣли на нихъ съ пренебреженіемъ. Мнѣ казалось, что имъ слѣдовало бы, по крайней мѣрѣ, упомянуть о тѣхъ возраженіяхъ, которыя мнѣ представились столь неопровержимыми. Я склонился передъ этими возраженіями, несмотря на свою „волю къ вѣрѣ" въ силу чисто логической совѣстливости. А они, проповѣдуя презрѣніе по адресу „воли къ вѣрѣ" и свою вѣрность чистой раціональности, просто игнорировали ее. Пріемъ простой, но врядъ ли чистосердечный. Фехнеръ, правда, былъ достаточно чистосердеченъ, такъ какъ онъ никогда и не думалъ объ этихъ возраженіяхъ, но послѣдующіе писатели,

какъ, напримѣръ, Ройсъ, которымъ, надо полагать, они были извѣстны, обошли ихъ молчаніемъ. Я составилъ себѣ такое впечатлѣніе, какъ будто эти философы слишкомъ легко получили позволеніе на „волю къ вѣрѣ" въ монизмѣ. Что касается меня, то моя совѣсть не дала бы мнѣ такого широкаго позволенія.

На этомъ я заканчиваю свою личную исповѣдь, при помощи которой вы дали мнѣ возможность ввести васъ въ разсматриваемый вопросъ. Разсмотримъ его теперь болѣе объективно.

Основное затрудненіе, на которое я указалъ, это множество противорѣчій, на которыя идеалистическіе монисты не обращаютъ, повидимому, вниманія. Прежде всего, они приписываютъ всякому существованію умственный или опытный характеръ; однако я нахожу у нихъ въ то же время несовмѣстимую съ этимъ характеромъ вѣру въ то, что высшее и низшее во вселенной — тожественны въ своей сущности. Эта несовмѣстимость вытекаетъ изъ общепринятаго ученія о немъ; правъ или не правъ Беркли въ своемъ утвержденіи о матеріальномъ существованіи, что его esse есть sentiri, несомнѣнно правильно утвержденіе, относящееся къ *умственному* существованію, что его esse есть sentiri или experiri. Если я чувствую боль, то именно ту боль, которую я чувствую, независимо отъ того, какимъ образомъ возникло во мнѣ это чувство. Никто не станетъ утверждать, что боль, какъ таковая лишь является въ видѣ боли, а сама по себѣ есть нѣчто иное, на томъ основаніи, что быть предметомъ умственнаго опыта значитъ только быть явленіемъ для кого-нибудь.

Такимъ образомъ, идеалисты, о которыхъ я говорю, должны были бы сдѣлать одно изъ двухъ (они не дѣлаютъ ни того, ни другого): или опровергнуть представленіе о томъ, что умственныя состоянія суть такъ, какъ они являются; или держаться того представленія, что слѣдуетъ допустить отдѣльный факторъ объединенія для выполненія функцій всепознающаго субъекта, точно такъ же какъ наши души, наши я, въ популярной философіи выполняютъ функціи субъекта частичнаго познанія. Иначе это похоже на акціонерное общество, въ которомъ всѣ пайщики и нѣтъ кассира или директора. Если бы наши конечные умы выражали билліонъ фактовъ, тогда ихъ умъ, познающій нашъ билліонъ, составлялъ бы вселенную изъ билліона и одного факта. Но трансцендентальный идеализмъ столь же мало, какъ и физіологическая психологія

расположенъ къ признанію активныхъ принциповъ, называемыхъ душами; онъ полагаетъ, что Кантъ разрушилъ ихъ окончательно. И хотя нѣкоторые ученики говорятъ о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи (которое они провозглашаютъ наиболѣе цѣннымъ наслѣдствомъ, оставленнымъ Кантомъ потомству), какъ о комбинирующемъ факторѣ, господствующее теченіе монистическаго вліянія несомнѣнно направлено на такое истолкованіе, которое видитъ въ немъ лишь свидѣтеля „всего цѣлаго", чье поле зрѣнія мы, конечные свидѣтели, не порождаемъ, а скорѣе составляемъ. Мы—буквы, онъ—алфавитъ; мы отдѣльныя черты, онъ—лицо: не то, чтобы алфавитъ или лицо были чѣмъ то новымъ по отношенію къ буквамъ или чертамъ; вѣрнѣе, это лишь другое названіе для тѣхъ же буквъ и чертъ. Форма всего цѣлаго отличается, разумѣется, отъ формы каждаго единичнаго, но *содержаніе* въ нихъ одно и то же, и форма единичнаго есть лишь необъяснимое явленіе.

Но это, какъ вы видите, противорѣчитъ другому идеалистическому принципу, въ силу котораго умственный фактъ есть то, чѣмъ онъ является. Если видимыя проявленія формы всего цѣлаго и формъ каждаго единичнаго столь различны, то эти формы не могутъ быть тожественными.

Выходъ изъ этого затрудненія (если только мы не желаемъ окончательно отбросить логику тожества) состоитъ, повидимому, въ томъ, чтобы открыто признать форму всего цѣлаго и формы каждаго единичнаго за два отличныхъ другъ отъ друга порядка свидѣтелей и присвоить каждому низшему свидѣтелю знаніе только своего собственнаго „содержанія", а высшему свидѣтелю—познаніе всѣхъ низшихъ свидѣтелей, познаніе ихъ цѣлаго содержанія сложеннаго вмѣстѣ, познаніе ихъ отношеній другъ къ другу и познаніе того, въ какой степени каждому изъ нихъ присуще незнаніе.

Вполнѣ очевидно, что эти два типа свидѣтельствованія не тожественны. Принимая ихъ, мы приходимъ къ плюрализму, а не къ монизму. Въ упомянутой мною главѣ моей Психологіи я открыто сталъ на такую плюралистическую точку зрѣнія, разсматривая каждое цѣлостное поле сознанія какъ отдѣльную сущность и утверждая, что высшія области сознанія превосходятъ низшія лишь въ функціональномъ отношеніи, т-е обладаютъ болѣе полнымъ знаніемъ относительно тѣхъ же объектовъ.

Сами монисты извиваются какъ червяки на крючкѣ, стараясь избѣжать плюралистическихъ, или, по меньшей мѣрѣ, дуалистическихъ выраженій; но это имъ не удается. Они говорятъ о вѣчной и временной „точкахъ зрѣнія"; о вселенной, въ ея безконечномъ „аспектѣ" или въ ея конечномъ „объемѣ"; они говорятъ, что „qua (поскольку) міръ абсолютенъ"—онъ одно „qua (поскольку) относителенъ"—онъ нѣчто другое; они противополагаютъ „истину" міра его „явленіямъ"; они отличаютъ цѣлостный и частичный способы его „постиженія" и т. д.; но они забываютъ, что въ силу идеалистическихъ принциповъ создавать такія различія равносильно тому, чтобы создавать различныя существованія, или что, во всякомъ случаѣ, всѣ эти различныя точки зрѣнія, аспекты, явленія, способы пониманія и т. п. ничто иное, какъ безсмысленныя слова, если только не предполагать на ряду съ неизмѣняющимся содержаніемъ дѣйствительности разнообразія свидѣтелей, которые различно испытываютъ или берутъ это содержаніе, при чемъ абсолютный умъ является именно тѣмъ свидѣтелемъ, который его беретъ наиболѣе полно.

Въ самомъ дѣлѣ, остановитесь, если можете, еще одинъ моментъ на этомъ вопросѣ. Спросите, что заключаетъ въ себѣ это понятіе вещи, которая различно является съ различныхъ точекъ зрѣнія. Если не существуетъ внѣшняго свидѣтеля, то вещь можетъ являться лишь самой себѣ; единичныя вещи или части—своимъ различнымъ я во времени, а все или цѣлое—самому себѣ въ вѣчности. Такимъ образомъ, различныя „я" вырываются наружу изъ того, на внутреннемъ единствѣ чего настаиваютъ абсолютисты. Но какъ можетъ *актуально* единое проявляться *въ дѣйствіи* столь множественно?—Помѣстите вашихъ свидѣтелей, гдѣ вамъ угодно, внѣ или внутри того, о чемъ они свидѣтельствуютъ, въ концѣ концовъ въ силу принциповъ идеализма эти свидѣтели должны быть различны, такъ какъ различно то, о чемъ они свидѣтельствуютъ.

Боюсь, что я выражаюсь слишкомъ темно,—многіе изъ васъ, я увѣренъ, томятся этими логическими тонкостями. Будьте плюралистомъ или монистомъ, говорите вы, но ради Бога не останавливайтесь такъ долго на вашихъ доказательствахъ. Это напоминаетъ одну изъ эпиграммъ Честертона, которая говоритъ, что единственная вещь, лишающая человѣка разсудка,— это ло-

гика. Но въ умѣ ли я или нѣтъ, а вы должны, даже будучи трансценденталистами, признать, что мое смущеніе указываетъ на затрудненія, со всѣхъ сторонъ осаждающія монистическій идеализмъ. Какой толкъ называть части и цѣлое однимъ и тѣмъ же тѣломъ опыта, если вамъ въ то же время приходится говорить, что цѣлое, „какъ такое“ есть одинъ видъ опыта, а каждая часть „какъ такая“—другой?

Итакъ, до сихъ поръ мы имѣли дѣло лишь съ затрудненіями, никакого прочнаго разрѣшенія вопроса у насъ пока нѣтъ, такъ какъ я былъ занятъ одной лишь критикой. Поэтому, вамъ, вѣроятно, будетъ утѣшительно слышать, что теперь завернувъ за этотъ уголъ, я начну изслѣдованіе о томъ, какія у насъ имѣются возможности дальнѣйшаго движенія впередъ.

Для того, чтобы расчистить путь, я васъ прежде всего попрошу отмѣтить слѣдующее. То, что такъ смутило мою логическую совѣсть, это не столько абсолютъ самъ по́ себѣ, сколько всѣ тѣ предположенія одного съ нимъ рода, наивысшимъ образцомъ которыхъ является абсолютъ; я говорю о собирательныхъ опытахъ, которые будто бы тожественны съ ихъ составными частями, а между тѣмъ вещи испытываются совершенно различно въ обоихъ этихъ случаяхъ. Если *какой-нибудь* такой собирательный опытъ возможенъ, то, разумѣется, съ чисто-логической точки зрѣнія, возможно также существованіе абсолюта. Въ одной изъ предшествующихъ лекцій я говорилъ противъ абсолюта съ иныхъ точекъ зрѣнія; сегодня же я поставилъ себѣ задачей разсматривать его лишь какъ пользующійся наибольшимъ успѣхомъ въ Оксфордѣ образецъ того, что вызвало во мнѣ столь глубокое логическое недоумѣніе. Логически я не вижу, какимъ образомъ собирательный опытъ любой степени можетъ быть логически отожествленъ съ рядомъ опытовъ раздѣлительныхъ. Это два совершенно различныхъ понятія. Вышло такъ, что абсолютъ оказался тѣмъ именно собирательнымъ опытомъ, на тожественности котораго настаивали оксфордскіе идеалисты; вотъ почему я взялъ его въ качествѣ главнаго примѣра. Но фехнеровская душа земли и всякое другое существо болѣе высокаго или болѣе низкаго порядка могло бы сослужить мнѣ ту же службу: къ этимъ собирательнымъ опытамъ приложимо то же логическое возраженіе, что и къ абсолюту.

Вотъ что я считалъ нужнымъ сказать для того, чтобы выяснить вамъ объектъ моихъ нападеній. Моя логика ополчается противъ отожествленія собирательнаго и раздѣлительнаго, а не только противъ абсолюта, какъ частнаго примѣра такого отожествленія.

Обратимся теперь къ болѣе непосредственному разсмотрѣнію вопроса. Скажемъ ли мы, что всякій сложный [illegible] есть особая психическая сущность, возникающая вслѣдъ за массой другихъ психическихъ сущностей, ошибочно названныхъ ея частями, которыя она превосходитъ въ функціональномъ отношеніи, но вовсе не суммируетъ въ буквальномъ смыслѣ этого слова? Такого взгляда я держался въ моей Психологіи; если слѣдовать этому взгляду въ богословіи, то нужно отвергнуть абсолютъ, какъ его обычно понимаютъ, и поставить на его мѣсто „Бога“ теизма. Намъ придется также отвергнуть фехнеровскую „душу земли“ и всѣ другіе сверхчеловѣческіе собирательные опыты любой степени; по крайней мѣрѣ постольку, поскольку ихъ считаютъ составленными изъ нашихъ болѣе простыхъ душъ такъ, какъ въ это вѣрилъ Фехнеръ. Мы должны были бы отвергнуть все это во имя непреложной логики тожества, говорящей намъ, что отожествлять какую-нибудь вещь и иное по отношенію къ ней значитъ впадать въ преступное противорѣчіе съ самимъ собой.

Но если мы представимъ себѣ то философское положеніе, которому мы такимъ образомъ пришли, то мы увидимъ, что оно врядъ ли можетъ быть терпимо. Оставаясь вѣрными логическому виду раціональности, мы грѣшимъ противъ другихъ ея видовъ. Вселенная теряетъ свою непрерывность. Могутъ ли эти поля опыта, такъ точно замѣщающія другъ друга и познающія то же самое, но все въ большемъ и большемъ объемѣ, отъ простѣйшаго чувствованія вплоть до абсолютнаго познанія, не имѣть чего-нибудь общаго въ своемъ *бытіи*, разъ въ ихъ познавательной функціи столь явно обнаруживается общее? Ихъ правильное слѣдованіе другъ за другомъ при такихъ условіяхъ является непонятнымъ чудомъ. Если вы мнѣ возразите, что общій имъ всѣмъ *объектъ* самъ по себѣ способенъ сдѣлать непрерывными рядъ свидѣтельствъ, то за вами слѣдуетъ та же неуловимая логика съ вопросомъ: какимъ образомъ *можетъ* одинъ и тотъ же объектъ

являться въ столь различныхъ видахъ? Различіе его явленій разбиваетъ его въ множественность: и нашъ міръ объектовъ распадается на цѣлый рядъ несвязанныхъ другъ съ другомъ частей и становится столь же прерывнымъ, какъ и міръ субъектовъ. Получающаяся въ результатѣ ирраціональность въ самомъ дѣлѣ непріемлема.

Я только что говорилъ, что я завидовалъ Фехнеру и другимъ пантеистамъ, такъ какъ самъ нуждался въ той свободѣ, которою они пользуются безъ всякой щепетильности, предоставляя умственнымъ полямъ соединяться другъ съ другомъ и дѣлая такимъ образомъ вселенную болѣе непрерывной. Моя совѣсть держитъ меня въ плѣну. Однако въ глубинѣ души я сознавалъ, что мое положеніе было нелѣпо и могло быть только временнымъ. Не можетъ быть, чтобы эта тайна непрерывной жизни, которую вселенная знаетъ наизусть и осуществляетъ на каждомъ шагу, была бы воплощеннымъ противорѣчіемъ. Если логика утверждаетъ, что это такъ, то тѣмъ хуже для логики. Логика, будучи лишь неподвижной несовершенной абстракціей, ниже дѣйствительности; поэтому, логика должна уступить дѣйствительности, а не дѣйствительность логикѣ. Нашъ умъ не можетъ заживо замуровать себя, какъ личинка въ куколкѣ. Во что бы то ни стало онъ долженъ говорить на одномъ языкѣ со вселенной, которая его породила. Фехнеръ, Ройсъ и Гегель, повидимому, на болѣе вѣрномъ пути. Фехнеръ никогда не слыхалъ о логическомъ veto, Ройсъ слышитъ его голосъ, но сознательно отказывается понимать его, Гегель слушаетъ лишь для того, чтобы съ пренебреженіемъ отъ него отвернуться,—и всѣ они радостно продолжаютъ свой путь. Будемъ ли мы только покорны этому veto?

Со всей искренностью, со всѣмъ терпѣніемъ, на какія я только былъ способенъ, я въ продолженіе многихъ лѣтъ боролся съ этой проблемой, покрывая сотни листовъ бумаги замѣтками, выписками и разсужденіями съ самимъ собой по поводу этихъ затрудненій. Какимъ образомъ множество сознаній можетъ быть въ то же время однимъ сознаніемъ? Какимъ образомъ одинъ и тотъ же самъ себѣ тожественный фактъ можетъ испытываться такими различными способами? Моя борьба была тщетна; я очутился въ тупикѣ. Я увидѣлъ, что я долженъ или отказаться отъ

той „психологіи безъ души", которая мнѣ была привита всѣмъ моимъ психологическимъ и кантіанскимъ воспитаніемъ, т.-е. другими словами, вернуть назадъ обособленные духовные факторы, способные познавать какъ разъединенныя, такъ и комбинированныя умственныя состоянія, вернуть, однимъ словомъ, схоластику и здравый смыслъ,—или же откровенно сознаться, что рѣшеніе проблемы невозможно, а въ такомъ случаѣ,—или отказаться отъ своей интеллектуалистической логики, логики тожества, и принять какую-нибудь высшую (или низшую) форму раціональности, или же, наконецъ, примириться съ тѣмъ, что жизнь логически ирраціональна.

Искренно говоря, такова дѣйствительная трилемма, которая стоитъ передъ каждымъ изъ насъ. Тѣ изъ васъ, кто склоненъ къ схоластическому мышленію или просто къ здравому смыслу, улыбнутся на мучительные стоны моей горы, родившей въ концѣ концовъ эту мышь. Возьмите себѣ, ради Бога, духовные факторы, скажете вы мнѣ, но оставьте вашъ смѣшной педантизмъ. Пусть наши „души" комбинируютъ своими интеллектуальными силами наши ощущенія и пусть „Богъ" станетъ на мѣсто пантеистической міровой души, и ваши колеса опять придутъ въ движеніе—вы будете наслаждаться и жизнью, и логикой.

Такое рѣшеніе вопроса очень привлекательно, и я знаю, что многіе изъ васъ примутъ его. Оно удобно и согласуется съ нашими обычными способами выраженія. Однако не праздныя и не фантастическія соображенія заставили идею субстанціальной души, такъ свободно употребляемую обыкновенными людьми и наиболѣе популярными философскими системами, дожить до такихъ скверныхъ дней и потерять всякій престижъ въ глазахъ критически-настроенныхъ мыслителей. Эта идея лишь раздѣляетъ участь другихъ субстанцій и принциповъ, которыхъ себѣ нельзя конкретно представить. Всѣ они безъ исключенія такъ безплодны, что честный изслѣдователь видитъ въ нихъ ничто иное, какъ маскарадъ названій, — Wo die Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Ваше пониманіе того, какимъ образомъ сотни ощущеній соединяются и совмѣстно познаются, не углубится отъ того, что вы припишете это соединеніе дѣйствію „души", точно такъ же какъ не углубится ваше пониманіе жизни человѣка, прожившаго восемьдесятъ лѣтъ, отъ того, что вы на-

зовете его восьмидесятилѣтнимъ старикомъ, или ваше пониманіе того факта, что у насъ пять пальцевъ, отъ того, что вы назовете насъ пятипалыми существами. Души износились и потеряли свой кредитъ — это безспорная истина. Философія должна объединить многообразіе опыта какими-нибудь другими, болѣе содержательными принципами. Подобно слову „причина", слово „душа" есть лишь теоретическая затычка, указывающая и претендующая на мѣсто, которое займетъ будущее объясненіе.

Таково наше состояніе ума со времени Юма и Канта, и, поэтому, я попрошу у васъ позволенія совершенно исключить изъ нашего обсужденія понятіе души и разсматривать лишь ту дилемму, которая у насъ остается. Правда, души въ одинъ прекрасный день, можетъ быть, вновь найдутъ себѣ пріютъ въ философіи; я вполнѣ допускаю эту возможность, такъ какъ онѣ являются категоріей мысли, слишкомъ естественной для человѣческаго ума, чтобы исчезнуть, не оказавъ длительнаго сопротивленія. Но если только вѣра въ душу оживетъ когда-нибудь послѣ всѣхъ надгробныхъ рѣчей, произнесенныхъ надъ нею юмовскимъ и кантовскимъ критицизмомъ, то это будетъ, я увѣренъ, лишь тогда, когда кто-нибудь откроетъ въ понятіи души прагматическій смыслъ, ускользавшій до сихъ поръ отъ вниманія. Когда этотъ защитникъ души заговоритъ, а возможно, что это когда-нибудь будетъ, тогда наступитъ время подвергнуть вопросъ о душахъ болѣе серьезному разсмотрѣнію.

Итакъ, оставимъ душу въ сторонѣ и обратимся къ той дилеммѣ, о которой я говорилъ. Можемъ ли мы, съ одной стороны, отречься отъ логики тожества? Можемъ ли мы, съ другой стороны, повѣрить въ то, что человѣческій опытъ въ основѣ своей ирраціоналенъ? И то и другое не легко, а между тѣмъ одно изъ двухъ мы, повидимому, принуждены выбрать.

У очень немногихъ философовъ хватило смѣлости открыто признать необходимость выбора между этими двумя „рогами" дилеммы. Дѣйствительность должна быть раціональной, говорили они, а такъ какъ обыкновенная интеллектуалистическая логика есть нашъ единственный критерій раціональности, то дѣйствительность и логика должны такъ или иначе согласоваться другъ съ другомъ. Гегель былъ первый не-мистическій писатель, открыто посмотрѣвшій дилеммѣ въ лицо; онъ отбросилъ обычную

логику и для спасенія псевдораціональности вселенной изобрѣлъ высшую логику „діалектическаго процесса". Брэдли остается вѣрнымъ интеллектуалистической логикѣ и съ ея помощью доказываетъ, что человѣческій міръ есть воплощенная ирраціональность. Но то, что должно быть и можетъ быть,—существуетъ, говоритъ онъ; необходимо и возможно освободиться отъ *этой* ирраціональности; и несомнѣнно, что абсолютъ уже освободился отъ нея невѣдомыми намъ путями, которыя свойственны ему одному, и о которыхъ мы даже не можемъ догадываться. Что касается насъ, то *мы*, разумѣется, отъ нея не освободились. Такимъ образомъ ученіе Брэдли носитъ скорѣе аскетическій характеръ. Ройсъ и Тэйлоръ въ такомъ же родѣ разрѣшаютъ вопросъ, съ той только разницей, что они меньше подчеркиваютъ ирраціональность нашего конечнаго міра, чѣмъ это дѣлаетъ Брэдли: въ частности Ройсъ, необычайно „тучный" для идеалиста, пытается тѣ таинственныя формы, которыми абсолютъ осуществляетъ свое освобожденіе, сдѣлать болѣе близкими для нашего воображенія.

Да, но что же намъ дѣлать въ этомъ трагическомъ положеніи? Что касается меня, то я счелъ себя въ концѣ концовъ вынужденнымъ *отказаться отъ логики*, отказаться отъ нея открыто, честно и разъ навсегда. Въ человѣческой жизни логика имѣетъ вѣчное примѣненіе, но это примѣненіе не даетъ намъ теоретическаго знакомства съ тѣмъ, что составляетъ существенную природу дѣйствительности; каково истинное значеніе логики, я, можетъ быть, сумѣю указать вамъ нѣсколько позже. Дѣйствительность, жизнь, опытъ, конкретность, непосредственная данность, употребляйте какое угодно выраженіе,—все это выходитъ изъ границъ нашей логики, переливаетъ черезъ ея края и окружаетъ ее со всѣхъ сторонъ. Если вы, какъ большинство людей, любите употреблять слова въ ихъ хвалебномъ значеніи и такимъ образомъ поощрять путаницу понятій, то вы можете сказать, что дѣйствительность подчиняется высшей логикѣ или что она обладаетъ высшей раціональностью. Но я думаю, что даже хвалебныя слова слѣдовало бы употреблять для того, чтобы различать понятія, а не для того, чтобы ихъ смѣшивать; поэтому, я открыто предпочитаю называть дѣйствительность, если я не ирраціональной, то, по крайней мѣрѣ, не-раціональной въ своей структурѣ, при чемъ подъ дѣйствительностью я тутъ разумѣю дѣйствитель-

ность, въ которой *происходятъ* явленія, т.-е. всю временную дѣйствительность безъ исключенія. Я лично не нахожу достаточныхъ основаній для того, чтобы даже подозрѣвать существованіе какой-нибудь другой дѣйствительности высшаго наименованія; я знаю только ту раздѣленную на части, расчлененную и текучую дѣйствительность, въ которую мы, конечныя существа, погружены. Такова дѣйствительность, которая намъ дана, и съ которой такъ несоизмѣрима логика. Если существуетъ какая-нибудь высшая дѣйствительность,—напримѣръ, „абсолютъ“,—то эта дѣйствительность, по признанію тѣхъ, кто вѣритъ въ нее, еще менѣе подчинена обыкновенной логикѣ; она выходитъ за ея предѣлы и, поэтому, еще менѣе раціональна въ интеллектуалистическомъ смыслѣ, а, слѣдовательно, не можетъ помочь намъ сохранить нашу логику для адэкватнаго опредѣленія и ограниченія существованія.

Эти слова звучатъ странно и неясно; они, вѣроятно, покажутся вамъ совершенно безсмысленными и ребяческими вслѣдствіе отсутствія достаточныхъ поясненій. Лишь увѣренность въ томъ, что мнѣ скоро удастся разъяснить ихъ, если и не вполнѣ удовлетворительно для васъ всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, понятно, дастъ мнѣ смѣлость выставить ихъ просто въ качествѣ своего рода программы. Поэтому, я прошу васъ видѣть въ нихъ тезисъ, который мнѣ предстоитъ еще защитить.

Я сказалъ вамъ, что я долго и искренне боролся съ дилеммой. Теперь я долженъ сдѣлать признаніе, которое, вѣроятно, снова возбудитъ вашъ интересъ: дѣло въ томъ, что я до сихъ поръ не эманципировался бы, до сихъ поръ не отодвинулъ бы съ такимъ легкимъ сердцемъ логику на второй планъ, не изгналъ бы ее изъ глубины философіи, чтобы заставить занять ее законное и почетное мѣсто въ мірѣ простой человѣческой дѣятельности, если бы на меня не оказалъ вліяніе сравнительно молодой и въ высшей степени оригинальный французскій писатель, Анри Бергсонъ. Чтеніе его произведеній—вотъ что сдѣлало меня смѣлымъ. Если бы я не читалъ Бергсона, я, вѣроятно, до сихъ поръ продолжалъ бы исписывать для себя страницу за страницей, въ надеждѣ заставить сойтись концы, которые никогда не могли сойтись, и пытаясь найти такой способъ пониманія дѣйствительности и ея проявленій, который не противорѣчилъ бы принятымъ законамъ логики тожества. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно,

что не будь у меня увѣренности, основанной на возможности опереться на авторитетъ Бергсона, я никогда не рѣшился бы защищать эти мои личные взгляды передъ такой въ высокой степени критической аудиторіей.

Въ виду этого, для того чтобы сдѣлать болѣе понятными мои собственные взгляды, я долженъ предварительно изложить философію Бергсона. Но здѣсь, какъ и въ отношеніи Фехнера, я принужденъ ограничиться тѣми чертами, которыя важны для нашей цѣли, и не вовлекать васъ въ второстепенныя подробности, какъ бы интересны онѣ ни были. Самымъ важнымъ въ этомъ смыслѣ вкладомъ Бергсона въ философію является его критика интеллектуализма. На мой взглядъ, Бергсонъ убилъ интеллектуализмъ окончательно и безъ всякой надежды на возрожденіе. Я не вижу, какимъ образомъ онъ можетъ когда-нибудь вновь ожить съ своими прежними платоновскими претензіями на обладаніе самымъ подлиннымъ, самымъ интимнымъ и исчерпывающимъ опредѣленіемъ природы дѣйствительности. Другіе, какъ, напримѣръ, Кантъ, отрицали претензіи интеллектуализма дать опредѣленіе дѣйствительности *an sich*, или въ ея абсолютномъ объемѣ; но Кантъ все же оставляетъ за нимъ право устанавливать законы для всего нашего человѣческаго опыта, законы, которые не подлежатъ обжалованію, тогда какъ Бергсонъ утверждаетъ, что методы интеллектуализма не даютъ намъ адэкватнаго объясненія этого человѣческаго опыта во всей его конечности. Какимъ образомъ Бергсонъ доказываетъ все это, я попытаюсь наложить моими несовершенными средствами въ слѣдующей лекціи; но въ виду того, что я такъ часто употреблялъ уже слова „логика“, „логика тожества“, „интеллектуалистическая логика“, „интеллектуализмъ“, и иногда употреблялъ ихъ такъ, какъ будто они не нуждаются ни въ какомъ особенномъ объясненіи, будетъ теперь не лишнимъ сказать болѣе подробно, чѣмъ до сихъ поръ, въ какомъ смыслѣ я понимаю эти термины, когда утверждаю, что Бергсонъ доказалъ несостоятельность ихъ претензіи судить о томъ, чѣмъ можетъ быть дѣйствительность или чѣмъ она не можетъ быть. Поэтому, прежде чѣмъ окончить сегодняшнюю нашу бесѣду, я попытаюсь дать вамъ болѣе полное представленіе о томъ, что я понимаю подъ словомъ интеллектуализмъ.

Нѣкоторые философы, принимавшіе участіе въ спорахъ послѣдняго времени, жаловались на то, что ихъ причисляютъ къ интеллектуалистамъ. Я буду употреблять слово интеллектуализмъ въ дурномъ его значеніи, но мнѣ будетъ очень жаль, если кто-нибудь почувствуетъ себя задѣтымъ. Интеллектуализмъ коренится въ нашей способности, дающей намъ главное превосходство надъ животными, а именно въ способности приводить сырой потокъ нашего чисто чувственнаго опыта въ систему понятій. Непосредственный опытъ, еще не названный и не классифицированный, есть лишь „*вотъ это*", что мы переживаемъ,—нѣчто, которое спрашиваетъ: „*что́ именно я* такое?" Давая этому опыту названіе и классифицируя его, мы впервые говоримъ, что́ именно оно такое, и всѣ эти „что́" суть отвлеченныя имена или понятія. Всякое понятіе обозначаетъ особый *родъ* вещей, а такъ какъ вещи создавались, повидимому, сразу родами, то наиболѣе плодотворная работа надъ какой-нибудь областью опыта начинается тогда, когда мы классифицировали ея рааличныя части. Разъ мы опредѣлили, къ какому классу относится вещь, мы можемъ примѣнять къ ней законы этого класса; проистекающія отсюда удобства неисчислимы. Какъ съ теоретической, такъ и съ практической точки зрѣнія эта способность создавать отвлеченныя понятія является однимъ изъ величайшихъ преимуществъ человѣка. Изъ нашего путешествія въ эти абстракціи мы возвращаемся къ конкретному, какъ бы окрѣпшіе и прозрѣвшіе. Не удивительно, если прежніе мыслители, забывая о томъ, что понятія суть лишь сдѣланныя людьми извлеченія изъ потока времени, пришли къ тому, что начали видѣть въ этихъ понятіяхъ высшую форму бытія, форму свѣтлую, жизненную, истинную и божественную, глубоко противоположную по своей природѣ безпокойному и безпорядочному нашему міру. Этотъ послѣдній представляется имъ лишь поддѣлкой и извращеніемъ этой высшей формы.

Начало интеллектуализма въ порочномъ смыслѣ относится къ тому времени, когда Сократъ и Платонъ учили, что то, что́ вещь есть въ дѣйствительности, высказано въ ея *опредѣленіи*. Со времени Сократа насъ учили, что дѣйствительность состоитъ изъ сущностей, а не изъ явленій, и что, зная опредѣленія вещей, мы, тѣмъ самымъ познаемъ ихъ сущность. Итакъ, сперва мы отожествляемъ вещь съ понятіемъ; затѣмъ мы отожествляемъ понятіе

съ опредѣленіемъ и только тогда, на основаніи того, что вещь *есть* то, что выражено въ ея опредѣленіи, мы получаемъ увѣренность, что постигли дѣйствительную сущность вещи и знаемъ всю истину о ней.

Пока все обстоитъ благополучно. Злоупотребленіе понятіями начинается вмѣстѣ съ привычкой употреблять ихъ одинаково какъ въ положительномъ, такъ и отрицательномъ смыслѣ, т.-е. не только для того, чтобы приписывать вещамъ извѣстныя свойства, но и для того, чтобы отрицать у нихъ тѣ свойства, съ которыми они являются нашимъ чувствамъ. Логика можетъ изъ любого опредѣленія извлечь всѣ возможныя послѣдствія, и логикъ, который unerbittlich *послѣдователенъ*, часто поддается соблазну въ томъ случаѣ, когда онъ не можетъ извлечь изъ опредѣленія какого-нибудь свойства, отказать конкретному объекту, къ которому относится это опредѣленіе, въ возможности обладать этимъ свойствомъ. Опредѣленіе, которое не вводитъ его, необходимо его исключаетъ или отрицаетъ. Таковъ именно методъ, которымъ Гегель создаетъ свою систему.

Здѣсь повторяется старая исторія: полезный пріемъ сперва становится методомъ, затѣмъ привычкой и, наконецъ, превращается въ тиранію, которая разрушаетъ ту цѣль, для которой этотъ пріемъ употреблялся. Понятія, примѣняемыя сперва для того, чтобы сдѣлать вещи понятными, начинаютъ примѣняться даже и тогда, когда они дѣлаютъ ихъ непонятными. Такимъ образомъ, получается, что, разъ вы составили себѣ понятіе о вещахъ, какъ „независимыхъ", вы должны итти дальше и отрицать возможность какой бы то ни было связи между ними, такъ какъ понятіе связи не содержится въ опредѣленіи независимости. На томъ же основаніи вы должны отрицать всякую форму, всякій видъ единства среди вещей, которыя вы первоначально опредѣлили, какъ „много" вещей. Мы видѣли, какъ Гегель и Бредли пользуются этимъ пріемомъ разсужденія, и вы вспомните замѣчаніе Зигварта, что въ такомъ случаѣ придется признать, что всадникъ никогда въ жизни не можетъ пойти пѣшкомъ и фотографъ заниматься чѣмъ-нибудь, кромѣ фотографіи.

Классической крайностью въ этомъ направленіи является отрицаніе возможности измѣненія вообще и вытекающее отсюда заключеніе нѣкоторыми философами міра измѣненій именемъ

нереальнаго. Опредѣленіе А неизмѣнно, точно также неизмѣнно опредѣленіе В. Одно опредѣленіе не можетъ измѣниться въ другое и на этомъ основаніи идея о томъ, что конкретная вещь А можетъ измѣниться въ конкретную вещь В, считается противорѣчащей разуму. Въ затрудненіи Брэдли, отказывающагося понимать, какимъ образомъ сахаръ можетъ быть сладкимъ, интеллектуализмъ превзошелъ самого себя и открыто превратился въ своего рода вербализмъ. Сахаръ есть сахаръ, а сладкій есть сладкій; одно изъ нихъ не есть другое; и нельзя понимать связку „есть" такимъ образомъ, что она раціонально связываетъ подлежащее съ его сказуемымъ. Ничто, находящееся „между" вещами, не можетъ связывать ихъ, такъ какъ „между" есть уже нѣчто пустое, само нуждающееся для связи съ первой и второй вещью въ двухъ, еще менѣе осязаемыхъ „между", и такъ далѣе, до безконечности.

Специфическое затрудненіе интеллектуализма, которое такъ долго держало мою мысль въ тискахъ, заключалось, какъ вы видѣли изъ моего утомительнаго и пространнаго изложенія, въ невозможности понять, какимъ образомъ „вашъ опытъ" и „мой опытъ" будучи, „какъ таковые", въ силу своего опредѣленія, внѣ сознанія другъ друга, могутъ, однако, въ то же время быть членами мірового опыта, опредѣляемаго какъ цѣлое, всѣ части котораго со-сознаются, или познаются всѣ вмѣстѣ. Опредѣленія противорѣчивы, поэтому, опредѣляемыя вещи никоимъ образомъ не могутъ быть объединены. Вы видите, такимъ образомъ, сколь непонятнымъ дѣлается, въ изображеніи интеллектуализма, міръ нашихъ наиболѣе выдающихся философовъ. Интеллектуализмъ въ ихъ рукахъ и въ нашихъ рукахъ, способенъ лишь на одно: дать природѣ ирраціональный и повидимому невозможный обликъ.

Въ слѣдующей лекціи, главной темой которой будетъ Бергсонъ, я войду въ болѣе конкретныя подробности и, открыто отказавшись отъ интеллектуализма, постараюсь сдѣлать болѣе понятнымъ, если не міръ, то, по крайней мѣрѣ, мое основное положеніе.

ЛЕКЦІЯ ШЕСТАЯ.

Бергсонъ и его критика интеллектуализма.

Моя послѣдняя лекція была очень суха, и я боюсь, что настоящая будетъ такою же. Наилучшимъ вступленіемъ къ ней будетъ непосредственное обращеніе къ философіи Бергсона,—такъ какъ я говорилъ вамъ, что именно она привела лично меня къ отрицанію интеллектуалистическаго метода и ходячаго представленія о томъ, будто логика есть адэкватное мѣрило того, что можетъ и чего не можетъ быть.

Профессоръ Анри Бергсонъ, родившійся въ Парижѣ въ 1859 году, является для вліятельнаго философа сравнительно молодымъ человѣкомъ. Его карьера—обычная карьера преуспѣвающаго французскаго профессора. Вступивъ въ возрастѣ 22 лѣтъ въ Высшую Нормальную Школу, онъ занимался преподаваніемъ въ провинціальныхъ и парижскихъ лицеяхъ въ теченіе слѣдующихъ семнадцати лѣтъ,—до сорокового года жизни, когда сдѣлался профессоромъ въ той же Нормальной Школѣ. Съ 1900 года онъ состоитъ профессоромъ Французской Коллегіи и членомъ Института.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія внѣшнихъ событій карьера Бергсона является въ высшей степени общимъ мѣстомъ. Ни одно изъ знаменитыхъ началъ: *раса*, *среда*, *моментъ*, объясняющихъ по Тэну появленіе великихъ людей, ни всѣ три вмѣстѣ не объяснятъ намъ того своеобразнаго способа смотрѣть на вещи, который составляетъ его умственную индивидуальность. Оригинальность въ людяхъ не проистекаетъ изъ чего-нибудь предшествующаго,—скорѣе другія обстоятельства проистекаютъ изъ нея

Я долженъ сознаться, что оригинальность Бергсона столь изобильна, что нѣкоторыя изъ его идей совершенно сбиваютъ меня съ толку. Я сомнѣваюсь, чтобы кто-нибудь понималъ его, такъ сказать, отъ доски до доски; и я увѣренъ, что самъ онъ первый увидѣлъ бы, что это должно быть такъ, и призналъ бы, что вещи, которыхъ онъ самъ еще ясно не продумалъ, должны были тѣмъ не менѣе быть упомянутыми въ его философіи и занимать здѣсь мѣсто, назначенное имъ въ видѣ опыта. Многіе изъ насъ чрезмѣрно оригинальны въ томъ смыслѣ, что никто не въ состояніи насъ понять: стремительно-своеобразные способы смотрѣть на вещи вовсе не составляютъ большой рѣдкости. Рѣдко случается, чтобы чрезвычайное своеобразіе точки зрѣнія соединялось съ чрезвычайной ясностью и необыкновеннымъ умѣньемъ использовать всѣ классическія средства изложенія. Средства Бергсона въ смыслѣ эрудиціи замѣчательны, а въ смыслѣ изложенія они просто феноменальны. Вотъ почему онъ во Франціи,—гдѣ l'art de bien dire цѣнится столь высоко и находитъ столь безошибочное признаніе,—занялъ немедленно столь выдающееся мѣсто въ общемъ уваженіи Профессора стараго закала, которыхъ его идеи совершенно не удовлетворяютъ, тѣмъ не менѣе говорятъ о его дарованіи чуть ли не понизивъ голосъ, между тѣмъ какъ молодые люди стекаются къ нему, какъ къ учителю.

Если что-нибудь можетъ облегчить пониманіе трудныхъ вещей, то это—стиль, подобный стилю Бергсона. Это—стиль „прямолинейный", какъ выразился недавно одинъ американскій обозрѣватель, но послѣдній не замѣтилъ, что подобная прямолинейность означаетъ гибкость словесныхъ средствъ, которыя слѣдуютъ за мыслью безъ складокъ и шероховатостей, подобно тому, какъ упругая шелковая одежда слѣдуетъ за движеніями тѣла. Ясность, съ которою Бергсонъ излагаетъ вещи, прежде всего поражаетъ всѣхъ читателей. Она подкупаетъ васъ и соблазняетъ васъ сдѣлаться отнынѣ его ученикомъ. Она волшебна, и онъ—настоящій волшебникъ.

Г. Бергсонъ, если я правильно освѣдомленъ, пришелъ къ философіи черезъ заставу математики. Старыя антиноміи безконечности были, какъ я предполагаю, тѣмъ возбудителемъ, который впервые вывелъ его способности изъ догматической дремоты. Всѣ вы вспоминаете знаменитый Зеноновъ парадоксъ или, какъ

еще называютъ его многія изъ нашихъ книгъ по логикѣ, софизмъ объ Ахиллѣ и черепахѣ. Дайте этой рептиліи малѣйшее преимущество—и быстрый бѣгунъ Ахиллъ никогда не сможетъ настигнуть ее, и тѣмъ менѣе—обогнать ее: ибо если пространство и время безконечно дѣлимы (какъ того требуетъ нашъ разсудокъ), то за время, пока Ахиллъ достигнетъ точки отправленія черепахи, черепаха уже ушла впередъ отъ *этой* отправной точки, и такъ ad infinitum, при чемъ разстояніе между преслѣдователемъ и преслѣдуемою становится безконечно малымъ, но никогда не уничтожается вполнѣ. Обычный путь разъясненія софизма состоитъ здѣсь въ указаніи на двусмысленность выраженія „никогда не сможетъ настигнуть". Слово „никогда" внушаетъ, говорятъ, ошибочную мысль о безконечной длительности времени; тогда какъ въ дѣйствительности оно означаетъ безчисленное множество стадій, изъ которыхъ долженъ состоять процессъ настиганія. Но если эти стадіи безконечно малы, то конечнаго промежутка времени будетъ достаточно для нихъ; и на самомъ дѣлѣ они будутъ быстро убывать до безконечной малости, каково бы ни было начальное разстояніе или сравниваемыя скорости. Эта пропорціональность между краткостью промежутковъ времени и малостью проходимыхъ пространствъ разрѣшаетъ софизмъ, зависящій отъ употребленія слова „никогда": въ этомъ состоитъ обычное объясненіе.

Но эта критика Зеноновыхъ соображеній совершенно не попадаетъ въ цѣль. Зенонъ вполнѣ охотно согласился бы съ тѣмъ что если черепаху вообще можно догнать, то ее можно догнать напримѣръ въ двадцать секундъ; но тѣмъ не менѣе онъ настаивалъ бы, что ее нельзя догнать вообще. Оставимъ совсѣмъ въ сторонѣ Ахилла и черепаху, могъ бы онъ сказать,—они безъ надобности усложняютъ вопросъ. Возьмемъ какой-нибудь простой процессъ какого бы то ни было измѣненія, возьмемъ тѣ же истекающія двадцать секундъ. Если время безконечно дѣлимо,—а это должно быть такъ по интеллектуалистическимъ принципамъ,—то онѣ просто не могутъ истечь, ихъ конецъ не можетъ быть достигнутъ; ибо какая бы часть ихъ не истекла уже, все же, прежде чѣмъ вполнѣ истечетъ остатокъ,—какъ бы онъ ни былъ малъ,—должна сначала истечь болѣе ранняя половина его. И эта постоянно вновь встающая необходимость *предварительнаго* исте-

ченія болѣе ранней половины имѣетъ своимъ результатомъ то, что постоянно требуется время для выполненія нѣкоторой вещи *прежде*, чѣмъ совершится послѣдняя вещь: такъ что эта послѣдняя вещь не совершается никогда. Выражаясь съ помощью голыхъ цифръ, можно сравнить это съ сходящимся рядомъ $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\cdots$, предѣлъ котораго есть единица. Этотъ предѣлъ—просто потому, что онъ есть предѣлъ—стоитъ внѣ ряда, значеніе котораго неограниченно приближается къ нему, но никогда не достигаетъ его. Если бы въ естественномъ мірѣ не было никакого иного пути для осуществленія вещей, кромѣ послѣдовательнаго прибавленія долей, логически входящихъ въ составъ ихъ, то ни одной полной единицы или цѣлой вещи никогда не вошло бы въ бытіе, ибо у суммы долей всегда была бы недохватка. Но фактически, когда природа производитъ яйца, она не производитъ сначала половину яйца, потомъ четвертушку, потомъ осьмушку и т. д., и не складываетъ вмѣстѣ эти доли: она или производитъ сразу цѣлое яйцо или не производитъ его вовсе, и то же самое по отношенію ко всѣмъ другимъ ея единицамъ. Поэтому, Зеноновъ парадоксъ причиняетъ затрудненіе только въ сферѣ измѣненія, гдѣ одна фаза какой-либо вещи должна необходимо войти въ бытіе прежде, чѣмъ можетъ войти другая фаза.

И поэтому же онъ причиняетъ затрудненіе только въ томъ случаѣ, если послѣдовательность ступеней измѣненія дѣлима въ безконечности. Если бутылка должна быть опорожнена посредствомъ безконечнаго числа послѣдовательныхъ отливаній, то математически невозможно, чтобы процесъ опорожненія когда-нибудь безусловно закончился. Однако, фактически бутылки и кофейники опорожняются посредствомъ конечнаго числа отливаній, при чемъ каждый разъ отливается опредѣленное количество. Изъ горлышка либо вытекаетъ цѣлая капля, либо не вытекаетъ ничего. Если бы и всякое измѣненіе происходило, такъ сказать, по каплямъ,—если бы реальное время текло или возрастало единицами, длительность которыхъ имѣла бы опредѣленную величину,—такъ, какъ мы воспринимаемъ теченіе его по ударамъ пульса, тогда не было бы никакихъ Зеноновыхъ парадоксовъ или Кантовыхъ антиномій, смущающихъ насъ. Всѣ наши чувственные опыты, какъ мы воспринимаемъ ихъ непосредственно,

мѣняются именно такимъ образомъ въ видѣ прерывныхъ пульсацій воспріятія, изъ коихъ каждая задерживаетъ насъ, говоря: „больше, больше, больше“ или „меньше, меньше, меньше“, по мѣрѣ того, какъ заставляютъ себя чувствовать опредѣленные приростъ или ущербъ. Прерывность бываетъ еще болѣе очевидна, когда вмѣсто измѣненія прежде бывшихъ вещей онѣ прекращаются, или когда появляются совсѣмъ новыя вещи. Фехнеровскій терминъ „порогъ“, который сыгралъ такую роль въ психологіи воспріятія, представляетъ собою только одинъ способъ наименованія количественной раздѣльности въ измѣненіи всѣхъ нашихъ чувственныхъ переживаній. Они приходятъ къ намъ по каплямъ. Самое время течетъ по каплямъ.

Наше идеальное разложеніе этихъ капель (которыя суть все, что мы чувствуемъ) на еще болѣе мелкія доли есть лишь одинъ случай въ составѣ того великаго преобразованія порядка воспріятій въ порядокъ понятій, о которомъ я говорилъ въ предыдущей лекціи. Оно совершается исключительно въ интересахъ нашего раціонализирующаго интеллекта. Промежутки времени, непосредственно *чувствуемые* въ опытѣ живыхъ субъектовъ, первоначально не имѣютъ никакой общей мѣры. Воспользуемся однимъ изъ примѣровъ г. Бергсона: пусть кусокъ сахару растворяется въ стаканѣ. Если мы станемъ ждать, покуда этотъ процессъ кончится, мы почувствуемъ, что прошло много времени: но кто знаетъ, сколь долгимъ или сколь непродолжительнымъ его чувствуетъ сахаръ? Такимъ образомъ, всѣ *чувствуемые* промежутки времени сосуществуютъ и неопредѣленно перестилаютъ или проникаютъ другъ друга; но уловка, состоящая въ нанесеніи ихъ на общей скалѣ, помогаетъ намъ уменьшить ихъ изначальную сбивчивость; мало того, она помогаетъ намъ нанести на той же скалѣ тѣ послѣдовательныя возможныя ступени, въ какія разрѣшаются—въ ощущеніи или въ понятіи—различныя измѣненія, происходящія въ природѣ. Такъ мы поправляемъ изначальную неопредѣленность и частность и получаемъ возможность датировать вещи, какъ бы сказать, всенародно и во взаимномъ ихъ отношеніи. Понятіе объективнаго и „равномѣрно-текущаго“ времени, разсѣченнаго на занумерованныя мгновенія, примѣняется въ качествѣ общей мѣры ко всѣмъ ступенямъ и фазамъ (сколько бы ихъ ни было), на которыя мы расчленяемъ

процессы природы. Они теперь становятся въ опредѣленномъ смыслѣ современными, или болѣе поздними, или болѣе ранними по сравненію съ другими, и мы можемъ трактовать ихъ, какъ мы говоримъ, математически—и болѣе того: практически въ той же мѣрѣ, какъ теоретически, потому что такимъ образомъ мы поставили ихъ во взаимное отношеніе другъ съ другомъ на общей схематической или связанной съ характеромъ нашихъ понятій временной скалѣ.

Вотъ хорошій примѣръ. Движеніе первоначально является смутнымъ ощущеніемъ, естественная форма котораго, быть можетъ, всего лучше сохраняется въ явленіи головокруженія. При головокруженіи мы чувствуемъ, что движеніе *есть* и что оно болѣе или менѣе стремительно или быстро, совершается болѣе или менѣе въ этомъ направленіи или въ томъ, болѣе или менѣе тревожно или болѣзненно. Но человѣкъ, подверженный головокруженію, можетъ постепенно научиться координировать чувствуемое имъ движеніе съ дѣйствительнымъ положеніемъ себя самого и другихъ вещей и интеллектуально осмыслить его въ достаточной мѣрѣ для того, чтобы ему наконецъ удавалось ходить, не шатаясь. Подобнымъ образомъ математическій умъ свойственнымъ ему способомъ организуетъ движеніе, вводя его въ рамки логическаго опредѣленія: движеніе теперь понимается какъ „явленіе, гдѣ рядъ послѣдовательныхъ точекъ пространства проходится въ рядѣ послѣдовательныхъ моментовъ времени". Съ такимъ опредѣленіемъ мы вполнѣ освобождаемся отъ того спутаннаго и частнаго элемента, который характеренъ для чувственныхъ воспріятій. Но не является ли это также освобожденіемъ отъ всякой чувственной реальности? Какова бы ни была реальная природа движенія, оно навѣрняка носитъ не статическій характеръ; однако полученное нами опредѣленіе говоритъ о чемъ-то абсолютно статическомъ. Оно даетъ цѣпь взаимно координированныхъ отношеній между точками пространства и точками времени; эти отношенія столь же постоянны, какъ и самыя точки. Оно даетъ *положенія*, которыя могутъ быть указаны до безконечности, но какъ тѣло переходитъ отъ одного положенія къ другому,—объ этомъ оно не упоминаетъ. Тѣло, разумѣется, совершаетъ этотъ переходъ посредствомъ движенія; но представляемыя положенія, какъ бы ни увеличивать ихъ численность, не содержатъ никакого эле-

мента движенія; поэтому Зенонъ, употребляя исключительно ихъ въ своемъ анализѣ, не имѣетъ иной альтернативы, какъ сказать, что нашъ интеллектъ отвергаетъ движеніе, какъ не-реальность. Интеллектуализмъ приводитъ здѣсь къ тому, на что я уже указалъ: онъ дѣлаетъ опытъ не болѣе, но, наоборотъ, менѣе вразумительнымъ.

Мы, конечно, нуждаемся въ устойчивой схемѣ понятій, поставленныхъ въ устойчивыя взаимныя отношенія, чтобы овладѣть нашими переживаніями и въ то же время координировать ихъ. Если какое-нибудь переживаніе является съ настойчивостью, достаточною для того, чтобы удержаться, мы сохраняемъ мысль о немъ для будущаго употребленія, и сберегаемъ его въ системѣ нашихъ понятій. Что не удерживается само, то мы учимся *отмѣчать*; такимъ образомъ, система становится болѣе полною, и новая реальность, какъ скоро она появляется, получаетъ имя и мѣсто въ системѣ понятій по тому или другому элементу ея, уже раньше усвоенному нами. Неизмѣнность потребной, абстрактной системы является ея великимъ практическимъ достоинствомъ, ея же тѣ тождественные термины и отношенія постоянно могутъ быть вновь находимы въ ней и относимы къ ней; и самое измѣненіе есть какъ разъ одно изъ такихъ непреложныхъ понятій. Но всѣ эти абстрактныя понятія суть только какъ бы сорванные цвѣты: они суть только моменты, выхваченные изъ потока времени, какъ бы сдѣланные съ помощью кинематографическаго аппарата моментальные снимки движенія, которая въ своемъ подлинномъ ходѣ непрерывна. Подобные, какъ образчики садовой растительности, пригодные къ тому, чтобы снова войти въ потокъ или снова промелькнуть въ нашемъ проекціонномъ аппаратѣ, они не имѣютъ другой цѣнности кромѣ этихъ практическихъ достоинствъ. Вы не можете съ помощью ихъ объяснить, благодаря чему существуетъ или происходитъ какое-нибудь единичное явленіе—вы просто отмѣчаете точками видимый путь, по которому оно проходитъ. Въ самомъ дѣлѣ, вы не можете создать непрерывное бытіе изъ прерывныхъ элементовъ; а ваши понятія прерывны. Статусы, на которыя вы разлагаете какое-нибудь измѣненіе, суть *состоянія*, а самое измѣненіе движется между ними. Оно находится въ промежуткахъ между ними, занимаетъ область, не охватываемую вашимъ опредѣленіемъ, и такимъ образомъ совершенно ускользаетъ отъ объясненія съ помощью понятій.

„Когда математикъ,—пишетъ Бергсонъ [1]),—вычисляетъ будущее состояніе системы къ концу времени t, ничто не мѣшаетъ предположить, что тѣмъ временемъ матеріальный міръ исчезаетъ, чтобы вдругъ появиться вновь. Единственное, что принимается въ расчетъ, это—моментъ t,—нѣчто чисто мгновенное. То, что истечетъ въ промежуткѣ, т.-е. реальное время, не принимается въ расчетъ и не можетъ войти въ выкладки... Коротко говоря, міръ, надъ которымъ оперируетъ математикъ, это—міръ, который умираетъ и возрождается каждое мгновеніе,—тотъ самый міръ, о которомъ думалъ Декартъ, когда онъ говорилъ о непрерывномъ твореніи". Чтобы адэкватно знать то, что *реально* происходитъ,—утверждаетъ Бергсонъ,—мы должны были бы видѣть внутри промежутковъ; но математикъ видитъ только ихъ оконечности. Онъ устанавливаетъ только небольшое число результатовъ, онъ чертитъ кривую по точкамъ и затѣмъ интерполируетъ, онъ подставляетъ схематическій чертежъ вмѣсто реальности.

Несомнѣнно, что дѣло обстоитъ именно такъ; но любопытна исторія того положенія, которое занято по отношенію къ нему философіей. Господствующей традиціей въ философіи всегда было платоновское и аристотелевское вѣрованіе, что неизмѣнность является болѣе благородною и достойною вещью, нежели измѣненіе. Дѣйствительность должна быть единою и неизмѣнною. Понятія, будучи сами неизмѣнными, какъ нельзя лучше согласуются съ этой неизмѣнной природой истины, такъ что для того, чтобы наше познаніе было совершенно истиннымъ, оно должно быть познаніемъ съ помощью универсальныхъ понятій, а не частныхъ переживаній, ибо эти послѣднія явно измѣнчивы и тлѣнны. Эта традиція извѣстна въ философіи подъ именемъ раціонализма, а то, что я назвалъ интеллектуализмомъ, есть лишь крайнее примѣненіе ея. Несмотря на скептиковъ и эмпириковъ, несмотря на Протагора, Юма и Джемса Милля, раціонализмъ никогда не подвергался серьезному сомнѣнію, ибо самые суровые критики его всегда сохраняли въ своемъ сердцѣ нѣжное чувство по отношенію къ нему и повиновались нѣкоторымъ изъ его велѣній. Они не были послѣдовательны; они обманывали своего врага, и одинъ Бергсонъ оказался радикальнымъ.

[1]) [*H. Bergson*, L'évolution créatrice. pp. 23—24. Рус. пер. М. Булгакова, Творческая эволюція, стр. 26]

Чтобы показать, что я подъ этимъ подразумѣваю, я прошу позволенія сопоставить его методъ съ методомъ нѣкоторыхъ представителей трансцендентальной философіи, о которыхъ я недавно упоминалъ. Появляясь послѣ Канта, они тщеславятся тѣмъ, что они „критичны", что они основываются фактически на Кантовой „критикѣ" чистаго разума. Эта критика провозгласила установленнымъ, что понятія не охватываютъ дѣйствительности, а лишь ту видимость, какою наши чувства питаютъ ихъ. Правда, они даютъ этой видимости неизмѣнныя интеллектуальныя формы; но дѣйствительность *an sich*, отъ которой въ послѣдней инстанціи должна происходить чувственная видимость, остается навсегда непостижимой для нашего разума. Возьмемъ, напримѣръ, движеніе. Согласно чувственному воспріятію, движеніе происходитъ по каплямъ, въ формѣ волнъ или пульсацій, такъ что,—либо воспринимается нѣкоторое опредѣленное количество его, либо оно не воспринимается вовсе. Это количество есть данное или Gabe, которого дѣйствительность питаетъ нашу интеллектуальную способность; но нашъ разсудокъ дѣлаетъ изъ него проблему или Aufgabe (эта игра словъ представляетъ одну изъ наиболѣе достопамятныхъ формулъ Канта) и требуетъ, чтобы въ каждомъ его біеніи можно было установить безчисленное множество послѣдовательныхъ болѣе мелкихъ біеній. Если у насъ хватитъ терпѣнія, *мы* дѣйствительно можемъ *продолжать* констатированіе или вычисленіе этихъ мелкихъ біеній безъ конца; но мы стали бы въ противорѣчіе съ опредѣленіемъ безконечнаго числа, если бы предположили, что безконечный рядъ ихъ дѣйствительно отсчитанъ поштучно. Зенонъ сдѣлалъ это очевиднымъ; и такимъ образомъ та безконечность, которой нашъ интеллектъ требуетъ отъ извѣстнаго чувственнаго даннаго, является скорѣе будущею и потенціальною безконечностью, чѣмъ прошедшею и актуальною структурною безконечностью. Данное, послѣ его появленія, должно быть разлагаемо до безконечности въ нашемъ пониманіи, но мы ничего не знаемъ о тѣхъ ступеняхъ, изъ которыхъ на дѣлѣ слажена его структура. Короче говоря, нашъ интеллектъ не бросаетъ ни одного луча свѣта на тѣ процессы, посредствомъ которыхъ *осуществляются* переживанія.

Монистическіе послѣдователи Канта вообще находили данныя непосредственнаго опыта при ихъ интеллектуальномъ анализѣ

еще болѣе самопротиворѣчивыми, чѣмъ находилъ это самъ Кантъ. Не только характеръ безконечности, присущій отношенію различныхъ эмпирическихъ данныхъ къ ихъ „условіямъ", но и вообще самая идея о томъ, что эмпирическія вещи должны быть поставляемы во взаимныя отношенія, казалась имъ исполненною парадоксальности и противорѣчія всякій разъ, какъ на нихъ находило интеллектуалистическое настроеніе. Мы видѣли въ предыдущей лекціи многочисленные примѣры этого у Гегеля, Брэдли, Ройса и другихъ. Мы видѣли также, въ чемъ эти авторы искали разрѣшенія подобнаго нетерпимаго положенія дѣлъ. Въ то время какъ Кантъ помѣщалъ рѣшеніе вопроса внѣ и *раньше* нашего опыта, *въ вещахъ въ себѣ*, которыя являются его причинами, всѣ монистическіе послѣдователи Канта либо ищутъ его *послѣ* опыта, какъ бы его абсолютное завершеніе, либо еще разсматриваютъ его, какъ уже сейчасъ включенное въ опытъ идеальное значеніе его. Говоря кратко, Кантъ и его послѣдователи смотрятъ въ діаметрально противоположныхъ направленіяхъ. Пусть не введетъ васъ въ заблужденіе то обстоятельство, что Кантъ допустилъ тезизмъ въ свою систему. Его Богъ—обыкновенный дуалистическій Богъ христіанства, которому его философія просто отворяетъ дверь; онъ не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ „абсолютнымъ духомъ", признаваемымъ его послѣдователями. Если этотъ абсолютный духъ до нѣкоторой степени логически произошелъ изъ Канта, то это—не изъ его Бога, но изъ совершенно иныхъ элементовъ его философіи: во-первыхъ, изъ его идеи, что должна быть указана безусловная полнота условій всякаго опыта; и, во-вторыхъ, изъ другой его идеи,—что присутствіе нѣкотораго свидѣтеля или „я" апперцепціи есть наиболѣе всеобщее изъ всѣхъ условій, о которыхъ идетъ рѣчь. Позднѣйшіе философы сдѣлали изъ свидѣтеля, какъ условія того, что называется конкретно всеобщимъ, индивидуализованнаго всесвидѣтеля или міровое „я", которое въ своемъ раціональномъ устроеніи должно заключать каждое отдѣльное условіе и всю совокупность взятыхъ вмѣстѣ другихъ условій, и такимъ образомъ дѣлать необходимымъ обусловленный имъ опытъ, каждый порознь и всѣ вмѣстѣ.

Подобныя сокращенныя изложенія мнѣній другихъ людей бываютъ весьма недостаточны, они всегда несправедливы; но въ настоящемъ случаѣ тѣ изъ васъ, кто знакомъ съ литературой

немедленно поймутъ, что я хочу сказать что же касается другихъ (если они есть здѣсь), то мнѣ достаточно будетъ сказать, что фактъ, на которомъ я все время столь педантически настаиваю, заключается только въ слѣдующемъ: монистическіе идеалисты послѣ Канта непремѣнно искали освобожденія отъ предполагаемыхъ противорѣчій нашего чувственнаго міра, направляя взоры впередъ, къ нѣкоторому ens rationis, понимаемому въ качествѣ его дополненія или логическаго завершенія между тѣмъ, какъ Кантъ смотрѣлъ назадъ, къ не-раціональнымъ вещамъ въ себѣ, понимаемымъ въ качествѣ причинъ этого міра. Съ другой стороны плюралистическіе эмпиристы, оставаясь въ предѣлахъ чувственнаго міра—или наивно, потому что упускали изъ вида интеллектуалистическія противорѣчія, или потому что, не будучи въ состояніи игнорировать ихъ, полагали возможнымъ опровергнуть ихъ посредствомъ высшаго примѣненія той же интеллектуалистической логики. Такимъ-то образомъ Джонъ Милль пытается опровергнуть софизмъ Ахилла и черепахи.

Важное обстоятельство, которое должно быть здѣсь отмѣчено, это—интеллектуалистическая логика. Обѣ стороны признаютъ ея авторитетность, но дѣлаютъ это своенравно: сторонники абсолютной философіи съ помощью ея разбиваютъ чувственный міръ, эмпиристы разбиваютъ абсолютъ—ибо абсолютъ, говорятъ они, есть квинтэссенція всѣхъ логическихъ противорѣчій. Ни одна изъ сторонъ не достигаетъ послѣдовательности. Гегельянцамъ приходится обратиться къ высшей логикѣ, чтобы отмѣнить чисто разрушительныя усилія ихъ первой логики. Эмпиристы пользуются ихъ логикой противъ абсолютнаго, но отказываются пользоваться ею противъ конечнаго опыта. Каждая сторона пользуется ею или отказывается отъ нея, смотря по точкѣ зрѣнія, въ которую онъ вѣритъ, но ни та ни другая не оспариваетъ въ принципѣ ея общаго теоретическаго авторитета.

Одинъ Бергсонъ въ принципѣ отрицаетъ ея теоретическій авторитетъ. Только онъ утверждаетъ, что одна логика понятій не можетъ сказать намъ, что невозможно и что возможно въ мірѣ бытія или фактовъ: и онъ дѣлаетъ это по основаніямъ, которыя въ одно и тоже время отнимаютъ у логики господство надъ полнотою жизни, и устанавливаютъ обширную и опредѣленную сферу вліянія тамъ, гдѣ ея власть не подлежитъ спору Собственный текстъ

Бергсона,—какъ онъ ни удаченъ,—слишкомъ сложенъ для цитаты, и поэтому я долженъ воспользоваться своими, менѣе удачными, словами, чтобы объяснить, что я подъ этимъ подразумѣваю.

Прежде всего, логика, дающая первично отношенія между понятіями, какъ таковыми, а отношенія между естественными фактами только вторично или постольку, поскольку факты были уже отожествлены съ понятіями и опредѣлены съ помощью ихъ, должна, очевидно, стоять или падать вмѣстѣ съ методомъ понятій. Но этотъ методъ есть преобразованіе, которому потокъ жизни подвергается въ нашихъ рукахъ существеннымъ образомъ въ интересахъ практики, и только подчиненно—въ интересахъ теоріи. Мы живемъ впередъ, мы постигаемъ заднимъ числомъ,—сказалъ датскій писатель; а постигать жизнь посредствомъ понятій значитъ остановить ея движеніе, разрѣзая ее какъ бы ножницами на куски и складывая ихъ въ нашъ логическій гербарій; сравнивая ихъ здѣсь, какъ высушенные образчики, мы можемъ установить, какой изъ нихъ логически содержится въ другомъ или исключаетъ другой собою. Такой анализъ предполагаетъ жизнь уже закончившейся, ибо понятія, будучи различными точками зрѣнія, создавшимися по осуществленіи факта, имѣютъ ретроспективный и какъ бы посмертный характеръ. Тѣмъ не менѣе мы можемъ извлекать изъ нихъ заключенія и проецировать ихъ въ будущее. Мы не можемъ изъ нихъ научаться тому, какимъ образомъ жизнь начала свое теченіе или какъ она будетъ продолжать его: но въ предположеніи, что ея пути неизмѣнны, мы можемъ высчитать, какія положенія воображаемаго покоя обнаружитъ она въ будущемъ при данныхъ условіяхъ. Напримѣръ, мы можемъ вычислить, въ какой точкѣ будетъ Ахиллъ, и гдѣ будетъ черепаха къ концу двадцатой минуты. Ахиллъ можетъ въ это время уже уйти далеко впередъ; но наша логика никогда не разскажетъ намъ во всей подробности, какъ ему надо устроиться на практикѣ, чтобы достигнуть этого: дѣйствительно, она, какъ мы видѣли, находитъ, что ея результаты противорѣчатъ фактамъ природы. Выкладки, дѣлаемыя другими науками, ни въ какомъ отношеніи не отличаются отъ математическихъ. Всѣ употребляемыя понятія суть точки, чрезъ которыя путемъ интерполяціи или экстраполяціи проводятся кривыя, и на этихъ кривыхъ отыскиваются другія

точки, какъ слѣдствія. Послѣ новѣйшихъ усовершенствованій логика окончательно отрѣшается отъ кривыхъ, и имѣетъ дѣло только съ точками и ихъ взаимными соотвѣтствіями въ различныхъ рядахъ. Авторы этихъ послѣднихъ усовершенствованій отчетливо говорятъ намъ, что ихъ цѣль состоитъ въ искорененіи послѣднихъ слѣдовъ интуиціи, то-есть конкретной реальности, изъ поля мышленія, и что послѣ того мышленіе будетъ оперировать буквально надъ умственными точками или точными отвлеченными единицами разсужденія, и надъ тѣми способами, по которымъ эти единицы могутъ быть связаны въ голые ряды.

Все это весьма эзотерично, и мое собственное пониманіе этихъ вещей есть всего вѣроятнѣе неправильное пониманіе Ихъ. Я говорю здѣсь лишь такъ, чтобы кратко напомнить дѣло тѣмъ, кто его знаетъ. Для остальныхъ же изъ васъ достаточно указать тотъ фактъ, что хотя посредствомъ понятій, выдѣляемыхъ изъ чувственнаго потока прошлаго, мы можемъ перейти къ будущему потоку и, дѣлая другое выдѣленіе, сказать, какая частная вещь вѣроятно будетъ найдена здѣсь и хотя въ этомъ смыслѣ понятія даютъ намъ познаніе, такъ что можно признать за ними извѣстную теоретическую цѣнность (особенно если предсказанная частная вещь такова, что не представляетъ для насъ въ настоящемъ никакого практическаго интереса): однако въ болѣе глубокомъ смыслѣ, въ смыслѣ даваемаго *прозрѣнія*, они не имѣютъ никакой теоретической цѣнности, ибо они совершенно не вводятъ насъ въ связь съ внутренней жизнью потока и съ тѣми причинами, отъ которыхъ зависитъ его направленіе. Вмѣсто того, чтобы быть истолкователями дѣйствительности, понятія вовсе отрицаютъ интимную сторону дѣйствительности. Они дѣлаютъ непостижимой всю идею каузальнаго вліянія въ средѣ конечныхъ вещей. Никакая реальная активность, болѣе того, никакая реальная связь какого бы то ни было рода не могутъ существовать, если мы слѣдуемъ логикѣ понятій; ибо, согласно тому направленію, которое я называю интеллектуализмомъ, быть раздѣленнымъ значитъ быть неспособнымъ къ вступленію въ связь. Дѣло, начатое Зеноном и продолженное Юмомъ, Кантомъ, Гербартомъ, Гегелемъ и Брадли, можетъ закончиться только тогда, когда чувственная реальность будетъ лежать вполнѣ расчлененною у ногъ „разума“.

Въ скоромъ времени мнѣ придется побольше сказать о той

„абсолютной" реальности, которую разумъ намѣревается подставить вмѣсто чувственной реальности. Тѣмъ временемъ вы видите, что подразумѣваетъ проф. Бергсонъ, когда онъ настаиваетъ, что функція интеллекта является скорѣе практическою, чѣмъ теоретическою. Чувственная реальность слишкомъ конкретна для того, чтобы быть вполнѣ податливой: обратите вниманіе на то ограниченное протяженіе ея, которымъ исчерпывается все, что можетъ быть схвачено какимъ-нибудь животнымъ, которое живетъ исключительно въ ней. Чтобы отъ одной точки ея прійти къ другой, намъ приходится пробираться сквозь цѣлый непостижимый промежутокъ. Мы не освобождаемся ни отъ какой мелочи: мы чувствуемъ себя точно среди порть-артурскихъ заграждений изъ колючей проволоки, и мы успѣваемъ состарѣться и умереть все среди той же обстановки. Но съ нашей способностью къ отвлеченію и образованію неизмѣнныхъ понятій мы здѣсь въ одну секунду — почти какъ если бы мы владѣли четвертымъ измѣреніемъ — перепрыгиваемъ, словно божественной крылатой силой, черезъ промежуточныя инстанціи и достигаемъ какъ разъ того пункта, къ которому стремимся, не впутываясь въ какую бы то ни было связь. Фактически мы *запрягаемъ* реальность въ наши системы понятій, чтобы легче управлять ею. Этотъ процессъ является практическимъ, потому что всѣ инстанціи, къ которымъ мы направляемся, суть *частныя* инстанціи, даже когда онѣ бываютъ фактами умственнаго порядка. Но науки, въ которыхъ методъ понятій, главнымъ образомъ, торжествуетъ свои побѣды, это — науки о пространствѣ и матеріи, гдѣ приходится имѣть дѣло съ преобразованіями внѣшнихъ вещей. Чтобы оперировать на почвѣ понятій съ моральными фактами, намъ надо сначала преобразовать ихъ, подставить „мозговыя діаграммы" или физическія метафоры, разсматривать идеи какъ атомы, влеченія какъ механическія силы, наши сознающія „я" какъ „потоки" и т. п. Какъ удачно замѣчаетъ Бергсонъ, этотъ результатъ былъ бы парадоксаленъ, если бы наша интеллектуальная жизнь не имѣла практическаго характера, но была предназначена къ изысканію внутренней природы вещей. Кто-нибудь могъ бы поэтому предположить, что наша мысль будетъ чувствовать себя болѣе въ своей сферѣ, находясь въ области своихъ собственныхъ интеллектуальныхъ реальностей. Но какъ разъ здѣсь она находитъ

себя на границѣ своихъ достиженій. Мы знаемъ внутреннія движенія нашего духа только по воспріятіямъ. Мы чувствуемъ, какъ они живутъ въ насъ, но не можемъ дать яснаго отчета о ихъ элементахъ, не можемъ опредѣленно предсказать ихъ будущее; между тѣмъ какъ вещи, лежащія въ пространственномъ мірѣ, вещи, которыя мы буквально *держимъ въ рукахъ*, охватываются нашими интеллектами наиболѣе успѣшно. Не убѣждаетъ ли насъ это въ правильности того взгляда, что подлинная и постоянно остающаяся функція нашей интеллектуальной жизни состоитъ въ томъ, чтобы руководить нами въ практическомъ приспособленіи нашихъ надеждъ и дѣятельностей"

Кто-нибудь легко можетъ запутаться въ словахъ въ этомъ пунктѣ, и мой собственный опытъ съ „прагматизмомъ" заставляетъ меня отступить предъ опасностями, заключающимися въ словѣ „практическій"; и я вполнѣ предпочитаю не отстаивать предъ вами это слово, а заодно съ проф. Бергсономъ приписать нашему интеллекту первичную теоретическую функцію, лишь бы только вы съ своей стороны согласились различать „теоретическое" или научное познаніе отъ болѣе глубокаго „умозрительнаго" познанія, котораго добивается большинство философовъ, и признали, что теоретическое познаніе, которое является познаніемъ *объ* вещахъ въ отличіе отъ живого или сочувственнаго знакомства съ ними, касается только внѣшней поверхности реальнаго [1]). Правда, поверхность, которую покрываетъ взятое въ этомъ смыслѣ теоретическое познаніе, можетъ быть огромна по своему протяженію; она можетъ усѣять всю ширь пространства и времени созданными ею понятіями: но она не проникаетъ въ глубину даже на одинъ миллиметръ. Эта глубина реальности занята *дѣятельностями*, которыя держатъ ее въ ходу, но интеллектъ, говорящій устами Юма, Канта и К°, находитъ себя вынужденнымъ отрицать и упорно отрицаетъ за этими дѣятельностями какое-либо умопостигаемое бытіе. То, что существуетъ для *мышленія*, говорятъ намъ, это по большей части — результаты, которые мы ошибочно приписываемъ подобнымъ дѣятельностямъ, размѣщенные по поверхностямъ пространства и времени, согласно Regel der Verknüpfung, — законамъ природы, устанавливающимъ только сосуществованія и слѣдованія [1]).

[1]) Примѣчаніе см. въ концѣ книги.

Итакъ, мышленіе имѣетъ дѣло исключительно съ поверхностями. Оно можетъ говорить о конкретности реальнаго, но оно не можетъ проникнуть въ него, а его недостаточность здѣсь является существенной и постоянной, а не временной.

Единственный путь для постиженія конкретной дѣйствительности состоитъ въ томъ, чтобы или испытывать ее непосредственно, благодаря тому, что наше „я“ есть часть дѣйствительности, или вызывать ее въ воображеніи посредствомъ сочувственнаго угадыванія внутренней жизни кого-нибудь другого. Но то, что мы такимъ образомъ непосредственно испытываемъ или конкретно угадываемъ, весьма ограничено въ смыслѣ длительности, между тѣмъ какъ абстрактно мы способны постигать вѣчности. Если бы мы могли чувствовать милліонъ лѣтъ такъ же конкретно, какъ мы теперь чувствуемъ проходящую минуту, то намъ приходилось бы очень мало пользоваться нашей способностью оперировать съ помощью понятій. Въ любой моментъ, принадлежащій этому періоду, мы знали бы этотъ послѣдній цѣликомъ, между тѣмъ какъ теперь мы должны съ трудомъ конструировать его съ помощью проецируемыхъ нами понятій. Такимъ образомъ, непосредственное знакомство и знаніе, основанное на употребленіи понятій, дополняютъ другъ друга; каждое исправляетъ недостатки другого. Если мы всего болѣе заботимся о синоптическомъ разсмотрѣніи явленій, подобномъ созерцанію отдаленнаго и собиранію разсѣяннаго, то мы должны слѣдовать методу образованія понятій. Но если мы, какъ метафизики, болѣе интересуемся внутренней природой реальности или вопросомъ о томъ, что служитъ въ дѣйствительности ея движущимъ началомъ, то мы должны совсѣмъ отвернуться отъ нашихъ крылатыхъ понятій и окунуться въ гущу тѣхъ текущихъ моментовъ, надъ поверхностью которыхъ летаютъ они, и на отдѣльныхъ точкахъ которыхъ они иногда садятся отдыхать.

Итакъ, проф. Бергсонъ безусловно опрокидываетъ традиціонное платоновское ученіе. Онъ называетъ интеллектуальное познаніе не только не болѣе глубокимъ, но наоборотъ — болѣе поверхностнымъ. Оно не только не является единственнымъ адэкватнымъ познаніемъ, но наоборотъ — грубо неадэкватно, и его единственное преимущество имѣетъ практическій характеръ и заключается въ томъ, что оно даетъ намъ возможность дѣлать какъ бы разрѣзы опыта и этимъ сберегать время. Единственная вещь, которой оно не можетъ сдѣлать, это—раскрытіе природы вещей, если это замѣчаніе еще не ясно, то оно станетъ яснѣе въ дальнѣйшемъ. Углубитесь же обратно въ самый потокъ, —говоритъ намъ Бергсонъ,—если вы хотите *познать* реальность: въ тотъ потокъ, который всегда былъ презираемъ платонизмомъ съ его странной увѣренностью, будто только неизмѣняемое совершенно: обернитесь лицомъ къ ощущенію, этой вещи одаренной плотью,—вещи, которую раціонализмъ всегда осыпалъ бранью.—Вы видите, что это—какъ разъ противоположное средство по сравненію съ тѣмъ устремленіемъ взгляда впередъ, въ абсолютное, которое предписываютъ наши идеалистическіе современники. Оно оскорбляетъ наши умственныя привычки, потому что оно представляетъ собою родъ пассивно воспринимающаго прислушиванія, совершенно противоположнаго тому стремленію съ шумомъ словесно реагировать на всякую вещь, которое является нашимъ обычнымъ интеллектуальнымъ настроеніемъ.

Каковы же тѣ особенныя черты въ потокѣ воспріятій, которыя столь фатально исчезаютъ при переводѣ на языкъ понятій?

Сущность жизни заключается въ непрерывности измѣненія; всѣ же наши понятія фиксированы и прерывны, и единственнымъ способомъ привести ихъ въ соотвѣтствіе съ жизнью является произвольное предположеніе остановокъ въ самой жизни. Съ этими остановками и можно заставить сообразоваться наши понятія. Но эти понятія не суть ни *части* дѣйствительности, ни ея реальныя положенія; скорѣе они являются *предположеніями*, нашими же замѣтками, и намъ такъ же трудно исчерпать ими субстанцію реальности, какъ трудно вычерпать воду сѣтью, какъ бы ни были мелки ея петли.

Образованіе понятій есть отсѣченіе и фиксированіе; мы исключаемъ все, кромѣ того, что мы зафиксировали. Понятіе подразумѣваетъ *это-и-не-иное*. Въ нашихъ понятіяхъ время исключаетъ пространство; движеніе и покой взаимно исключаютъ другъ друга; приближеніе исключаетъ соприкосновеніе; присутствіе исключаетъ отсутствіе; единство исключаетъ множество; независимость исключаетъ относительность; „мое“ исключаетъ „твое“; данная связь исключаетъ другую связь—и такъ до безконечности; а между тѣмъ въ реальномъ конкретно-чувственномъ потокѣ

жизни одно переживаніе настолько проникнуто другимъ, что трудно точно установить, что исключается и что нѣтъ. Такъ, напримѣръ, прошедшее и будущее, раздѣленныя съ точки зрѣнія понятія тѣмъ сѣченіемъ, которому мы даемъ имя настоящаго, и опредѣляемыя какъ противоположныя стороны этого сѣченія, являются для нѣкотораго, хотя бы и весьма краткаго, момента *со-настоящими* въ опредѣленномъ переживаніи. Настоящее въ буквальномъ смыслѣ слова есть только словесное предположеніе, а не положеніе; единственнымъ настоящимъ, способнымъ получить конкретное воплощеніе, является „преходящій моментъ“, въ которомъ всегда смѣшивается свѣтъ заходящаго момента со свѣтомъ восходящаго будущаго. Скажите слово „теперь“ и уже при самомъ произнесеніи оно означаетъ „было“.

Именно эта попытка интеллектуализма подставить на мѣсто единства данной въ опытѣ длительности устойчивыя сѣченія и дѣлаетъ столь непонятнымъ реальное движеніе. Понятіе первой половины промежутка между Ахилломъ и черепахой исключаетъ понятіе второй половины, и математическая необходимость отдѣльнаго прохожденія первой до прохожденія второй является неустранимымъ препятствіемъ къ тому, чтобы эта вторая половина была когда-либо пройдена. Однако живой Ахиллъ съ настоящемъ разсужденія онъ является лишь абстрактнымъ именемъ одного явленія движенія, точно такъ же, какъ черепаха—другого) не спрашиваетъ разрѣшенія у логики. Быстрота его движеній—нѣчто недѣлимое въ немъ самомъ, подобно расширяющему напряженію сжатой пружины. Съ точки зрѣнія понятія мы опредѣляемъ ее какъ $\frac{s}{t}$, но s и t суть только искусственныя сѣченія, совершаемыя послѣ самаго факта. Они становятся еще болѣе искусственными, когда мы беремъ ихъ по отношенію къ двумъ бѣгунамъ, какъ однѣ и тѣ же доли „объективнаго“ пространства и времени, ибо времена и пространства, внутренно переживаемыя черепахой, по всей вѣроятности, столь же отличаются отъ соотвѣтствующихъ переживаній Ахилла, какъ различаются ихъ скорости. Стремительность Ахилла есть конкретный фактъ, заключающій въ себѣ нераздѣльно пространство, время и побѣду надъ движеніемъ болѣе слабаго существа. Во время бѣга онъ менѣе всего думаетъ объ однородномъ времени

и пространствѣ математиковъ, о безконечныхъ по числу дѣленіяхъ въ томъ и другомъ, о порядкѣ этихъ дѣленій. Для него конецъ и начало совпадаютъ въ моментъ патиска, и все, дѣйствительно переживаемое имъ, сводится къ тому, что, въ результатѣ извѣстнаго усилія съ его стороны, его противникъ оказывается на самомъ дѣлѣ позади.

Мы до такой степени сжились съ разложеніемъ жизни путемъ понятій, что, я увѣренъ, все это покажется вамъ безнадежной путаницей, стремящейся вытѣснить ясное мышленіе, возвращеніемъ къ самому первональному состоянію мысли. Но я спрашиваю васъ, дѣйствительно ли абсолютное превосходство нашего болѣе высокаго мышленія настолько несомнѣнно, если все, къ чему оно способно прійти, это—полная безпомощность въ вопросахъ, которые шутя разрѣшаетъ чувственный опытъ?

Назвать реальную жизнь путаницей побуждаетъ васъ то обстоятельство, что она представляетъ извѣстныя различія какъ бы разрѣшающимися другъ въ друга, въ то время какъ понятіе обособляетъ ихъ, останавливая потокъ жизни. Но развѣ на самомъ дѣлѣ они не разрѣшаются другъ въ друга? Развѣ всякая доля опыта не имѣетъ своего качества, своей длительности, своего протяженія, своей интенсивности, своего стремленія, своей ясности и другихъ своихъ сторонъ и аспектовъ, ни одинъ изъ которыхъ не можетъ существовать въ той изолированности, въ которую ставитъ ихъ наша подчиненная словамъ логика? Всѣ они существуютъ только durcheinander. Дѣйствительность, по выраженію Бергсона, всегда есть эндосмосъ или сліяніе тожественнаго съ различнымъ: они проникаютъ другъ друга и вдвигаются другъ въ друга, какъ части подзорной трубы. Для логики понятія тожественное есть только тожественное и все тожественное чему-либо третьему тожественно между собою. Не такъ въ конкретномъ опытѣ. Двѣ точки на поверхности нашей кожи, каждая изъ которыхъ чувствуетъ то же, что и третья точка, если она будетъ затронута одновременно съ ней, ощущаются однако какъ различающіяся другъ отъ друга. Два тона, совершенно не различимые отъ третьяго, могутъ быть вполнѣ отличимы другъ отъ друга. Весь процессъ жизни основанъ на постоянномъ нарушеніи жизнью нашихъ логическихъ аксіомъ. Разсмотримъ, для примѣра, ея непрерывность. Термины A и C связаны посре-

ствующими, напримѣръ, B. Для интеллектуализма это абсурдъ, ибо „B-связанное-съ-A“ есть „какъ таковое“, терминъ отличный отъ „B-связаннаго-съ-C“. Но реальная жизнь смѣется надъ этимъ запретомъ логики. Представьте себѣ бревно, для несенія котораго нужно двое людей. Сперва за работу берутся A и B. Затѣмъ C заступаетъ мѣсто A, далѣе D заступаетъ мѣсто B, такъ что бревно несутъ теперь C и D; и такъ далѣе. Однако бревно никогда не падаетъ и сохраняетъ свое тожество на протяженіи всего пути. Такъ же обстоитъ дѣло со всѣми нашими переживаніями. Ихъ измѣненія не суть совершенное уничтоженіе, за которымъ слѣдуетъ совершенное созданіе чего-то абсолютно новаго. Мы имѣемъ дѣло съ частичнымъ разрушеніемъ и частичнымъ ростомъ при относительной устойчивости той основы, съ которой отпадаетъ все обреченное на разрушеніе и которая принимаетъ въ себя все вновь ей привитое, пока мало-по-малу не займетъ ея мѣсто нѣчто совершенно отличное. Наперекоръ интеллектуалистической логикѣ съ ея „какъ таковыми“, мы такъ же увѣрены въ подобномъ процессѣ (т.-е. въ томъ, что тожественная себѣ основа способна вступать въ соединеніе то съ бывшимъ, то съ имѣющимъ быть), какъ въ томъ, что одна и та же точка можетъ находиться на различныхъ пересѣкающихся между собой линіяхъ. Вселенная, такимъ образомъ, не будучи сплошь единой, является непрерывной. Ея члены въ многообразномъ направленіи соприкасаются съ ближайшими къ нимъ, и нигдѣ нѣтъ между ними вполнѣ ясныхъ сѣченій.

Несоотвѣтствіе между интеллектуалистической логикой и чувственнымъ опытомъ особенно рѣзко тамъ, гдѣ опытъ говоритъ о проявляющемся вліяніи. Интеллектуализмъ отрицаетъ (какъ мы видѣли во второй лекціи) возможность воздѣйствія другъ на другъ для конечныхъ вещей, ибо всѣ вещи, будучи переведены на понятія, замыкаются въ себѣ. Дѣйствовать на что-либо значитъ нѣкоторымъ образомъ войти въ него, но это было бы равнозначно выхожденію изъ самого себя и превращенію въ другое, что является противорѣчіемъ, и т. д. Однако каждый изъ насъ *есть* въ этомъ смыслѣ иной по отношенію къ самому себѣ и жизненно знаетъ, какъ совершить тотъ трюкъ, возможность котораго отрицается логикой. Мои мысли одушевляютъ и приводятъ въ движеніе то самое тѣло, которое представляется вашему зрѣнію и

слуху и, такимъ образомъ, вліяетъ на ваши мысли. Отъ меня къ вамъ исходитъ, нѣкоторымъ образомъ, динамическое теченіе, какъ бы ни были многочисленны посредствующіе проводники. Различенія въ логикѣ могутъ проявлять въ любой мѣрѣ свою изолирующую силу, въ жизни различныя вещи могутъ находиться, и дѣйствительно находятся, въ непрестанномъ общеніи.

Конфликтъ двухъ путей познаванія ярче всего выражается въ интеллектуалистическомъ ученіи о томъ, что „тожественное не можетъ существовать во многихъ отношеніяхъ“. Это ученіе вытекаетъ изъ пониманія двухъ отношеній, какъ столь различныхъ, что „что-есть-въ-одномъ“ означаетъ „какъ таковое“ нѣчто раздѣльное отъ того, что означаетъ „что-есть-въ-другомъ“. Все это напоминаетъ ироническое замѣчаніе Милля: мы не должны мыслить Ньютона какъ англичанина и математика вмѣстѣ, ибо англичанинъ, какъ таковой, не есть математикъ, и математикъ, какъ таковой, не есть англичанинъ. Но дѣйствительный Ньютонъ былъ, нѣкоторымъ образомъ, и то и другое вмѣстѣ, и на протяженіи всей конечной вселенной каждая реальная вещь проявляетъ себя какъ множество различныхъ вещей, не подпадая, однако, необходимости распасться на отдѣльныя, не связанныя другъ съ другомъ, повторенія себя самой.

Этихъ немногихъ замѣчаній будетъ, быть можетъ, достаточно для того, чтобы поставить васъ на точку зрѣнія Бергсона. Проблемы, столь смущающія наше мышленіе въ понятіяхъ, разрѣшаются непосредственнымъ опытомъ жизни. Какъ многообразное можетъ быть единымъ? какимъ образомъ вещи могутъ выходить изъ самихъ себя? какъ быть другими по отношенію къ самимъ же себѣ? какъ могутъ онѣ быть вмѣстѣ и различными и связанными? какъ возможно взаимодѣйствіе между ними? какъ онѣ могутъ быть для другихъ и однако и для себя? какимъ образомъ могутъ онѣ одновременно и отсутствовать и присутствовать? Интеллектъ ставитъ эти вопросы точно такъ же, какъ мы могли бы спросить, какимъ образомъ нѣчто способно соединить и вмѣстѣ съ тѣмъ разъединить вещи или какимъ образомъ звуки становятся болѣе схожими, по мѣрѣ того какъ становятся болѣе различными. Если вы знаете уже чувственное пространство, то вы можете отвѣтить на первый вопросъ, указавъ на какой-нибудь интервалъ въ немъ, короткій или длинный; если вы знаете

зыкальную гамму, то можете отвѣтить на второй, воспроизведя октаву; но и въ томъ и въ другомъ случаѣ вы должны имѣть, предварительно, чувственное знаніе этихъ реальностей. Сходнымъ образомъ разрѣшаетъ Бергсонъ интеллектуалистическія загадки, указывая на наши разнообразныя конечныя чувственныя переживанія и говоря: „Вотъ взгляните! совершенно такъ же разрѣшаются въ жизни и другія проблемы".

Разбивъ однажды дѣйствительность на понятія, вы уже никогда не сможете возсоздать ее въ ея цѣльности. Никакое нагроможденіе прерывныхъ величинъ не дастъ вамъ возможности получить въ результатѣ конкретность. Но займите сразу (d'emblée, какъ говоритъ Бергсонъ) позицію внутри живой, движущейся и активной конкретности реальнаго—и всѣ различенія и абстракція будутъ въ вашихъ рукахъ: отнынѣ интеллектуалистическія подстановки не могутъ васъ сколько-нибудь смутить. Войдите, напримѣръ, въ общій всѣмъ феноменамъ круговоротъ движенія и вы обогатитесь пониманіемъ скорости, смѣнъ, датъ, положеній и тысячи другихъ вещей. Но одна лишь абстрактная смѣна датъ и положеній никогда не дастъ вамъ возможности возсоздать само движеніе. Оно ускользнетъ въ ихъ промежутки и будетъ для васъ потеряно.

Такъ обстоитъ дѣло со всякой конкретной вещью, какъ бы сложна она ни была. Наша интеллектуальная обработка ея есть только ретроспективное слаживаніе, разсѣченіе post mortem, и можетъ слѣдовать порядку, признаваемому нами наиболѣе удобнымъ. Мы можемъ, если намъ угодно, сдѣлать такъ, что вещь покажется самопротиворѣчивой. Но встаньте на точку зрѣнія внутренняго *дѣйствованія* вещей, и всѣ эти ретроспективныя и противоборствующія понятія сами собой придутъ къ гармоніи. Пусть живая симпатія приведетъ васъ къ центру напряженія (élan vital человѣка, какъ называетъ его Бергсонъ) человѣческаго характера, и вы тотчасъ же увидите, почему тѣ, кто смотрятъ на него извнѣ, толкуютъ его столь различнымъ образомъ. Онъ есть нѣчто такое, что подъ давленіемъ различныхъ обстоятельствъ проявляется какъ порядочность и безчестность, мужество и трусость, глупость и разумѣніе, и вы ясно чувствуете, почему и какъ это происходитъ и никогда не поддадитесь соблазну отождествить его съ какой-нибудь изъ этихъ отдѣльныхъ абстракцій.

Только вашъ интеллектуалистъ поступаетъ такимъ образомъ, и теперь вы чувствуете, почему *она* никогда не можетъ поступать иначе.

Проникните въ центръ философскаго созерцанія какого-нибудь человѣка, и вы сразу поймете каковы должны быть всѣ его писанія и высказыванія. Займите, наоборотъ, позицію извнѣ приложите свой методъ post mortem, попытайтесь возсоздать философію изъ отдѣльныхъ фразъ, взявъ сперва одну, затѣмъ другую, силясь свести ихъ къ единству—и вы неминуемо потерпите фіаско. Вы поползете, какъ ползетъ по зданію полуслѣпой муравей, застрѣвая въ каждой микроскопической трещинкѣ или щели, не находя ничего, кромѣ несообразностей и не подозрѣвая даже, что существуетъ центръ. Я позволю себѣ выразить пожеланіе, чтобы нѣкоторымъ философамъ изъ этой аудиторіи посчастливилось въ томъ смыслѣ, чтобы къ разбору ихъ писаній былъ приложенъ какой-нибудь другой методъ, а не этотъ типъ интеллектуалистической критики!

Въ дѣйствительности *существуютъ* не созданныя вещи, а вещи въ процессѣ созиданія. Когда онѣ созданы, онѣ уже мертвы и для ихъ опредѣленія можетъ быть использовано альтернативно безконечное число разложеній въ понятіяхъ. Но пусть сила интуитивной симпатіи къ вещамъ приведетъ васъ *въ самый процессъ созиданія*, — и такъ какъ весь рядъ возможныхъ разложеній сразу окажется въ вашей власти, васъ уже не смутитъ больше вопросъ, какому изъ нихъ слѣдуетъ приписать болѣе абсолютную истинность. Дѣйствительность *выпадаетъ*, пройдя черезъ анализъ въ понятіяхъ; она *восходитъ*, когда живетъ своей собственной нераздѣльной жизнью—она пускаетъ ростки, расцвѣтаетъ, мѣняется и созидаетъ. Проникнитесь движеніемъ этой жизни въ какой-нибудь данный моментъ и вы уже знаете то, что Бергсонъ называетъ devenir réel, въ силу котораго все раскрываетъ себя и растетъ. Философія должна искать этотъ родъ живого пониманія движенія реальности, а не слѣдовать за наукой въ тщетной попыткѣ смастерить нѣчто цѣльное изъ ея отрывочныхъ, мертвыхъ результатовъ.

Вотъ что, по моему, достаточно знать изъ философіи Бергсона для цѣли, преслѣдуемой мною въ этихъ лекціяхъ. Поэтому, я не вхожу въ большія подробности, обходя молчаніемъ ея другія ха-

рактерныя черты, какъ ни оригинальны и интересны онѣ сами по себѣ. Вы можете сказать, да навѣрное нѣкоторые изъ васъ и говорятъ сейчасъ внутренно, что Бергсонъ, отсылая насъ такимъ образомъ къ ощущенію, возвращается по-просту къ той зачаточной формѣ эмпиризма, которая уже десятки разъ отправлялась въ царство тѣней вашими же собственными идеалистами со времени Грина. Признаюсь, что здѣсь мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ возвращеніемъ къ эмпиризму, но я думаю, что возвращеніе въ такой совершенной формѣ только доказываетъ непреходящую истину эмпиризма. То, что не желаетъ пребывать въ царствѣ тѣней, должно обладать нѣкоей изначальной жизнью. Am Anfang war die Tat, дѣло—вотъ, что есть *самое первое*; всѣ наши операціи съ понятіями суть нѣчто вторичное, неадэкватное первому, никогда вполнѣ ему неравнозначное. Когда я читаю современныхъ представителей трансцендентальной философіи,—я долженъ сдѣлать частичное исключеніе для моего коллеги Ройса, — я вижу, что авторъ переступаетъ съ ноги на ногу, грызетъ удила, бьетъ копытомъ и остается на томъ же мѣстѣ, точно утомленный конь въ конюшнѣ съ пустыми яслями. Авторъ вертится вокругъ и около однѣхъ и тѣхъ же немногочисленныхъ захватанныхъ категорій, приводитъ тѣ же возраженія, даетъ старые отвѣты на старые вопросы, безъ новыхъ фактовъ или новыхъ просвѣтовъ. Но откройте Бергсона, и каждая прочитанная вами страница откроетъ вамъ новые горизонты. Его писанія напоминаютъ утреннюю зарю и пѣніе птицъ. Въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ самой дѣйствительностью, а не съ пріѣвшимся повтореніемъ того, что писали профессора, живущіе въ атмосферѣ духовныхъ частицъ, по поводу мыслей другихъ профессоровъ своихъ предшественниковъ. У Бергсона нѣтъ ничего подержаннаго, ничего изъ вторыхъ рукъ.

Бергсонъ не даетъ намъ замкнутой системы,—это несомнѣнно уронитъ его въ глазахъ интеллектуалистовъ Онъ только зоветъ и приглашаетъ. Но его заслуга въ томъ, что онъ первый аннулировалъ интеллектуалистическое veto, такъ что теперь мы можемъ итти нога въ ногу съ дѣйствительностью, итти съ философскимъ сознаніемъ, еще не бывшимъ доселѣ вполнѣ свободнымъ. Вотъ прекрасныя слова одного изъ его французскихъ учениковъ: „Бергсонъ требуетъ отъ насъ прежде всего своего рода

внутренней катастрофы, и не всякій способенъ на такую логическую революцію. Но тѣ, кто однажды нашли въ себѣ силы для подобной психологической перемѣны фронта, не преминутъ сдѣлать того открытія, что возвращеніе къ прежнему умонастроенію для нихъ болѣе невозможно. Отнынѣ они послѣдователи Бергсона.... и разъ навсегда овладѣли мыслями учителя. Ихъ уразумѣніе аналогично силѣ любви, они сразу прониклись всей мелодіей и имъ остается затѣмъ лишь удивляться оригинальности, плодотворности и тому изобразительному генію, съ которыми авторъ развиваетъ, транспонируетъ и варіируетъ на тысячи ладовъ оригинальную тему въ оркестровкѣ своего стиля и своей діалектики“ [1]).

Вотъ тѣ, поневолѣ краткія, замѣчанія о Бергсонѣ, которыми я думаю здѣсь ограничиться, и позволю себѣ только выразить пожеланіе, чтобы они привели кого-либо изъ васъ къ оригинальному тексту. Я долженъ теперь вернуться къ тому вопросу, при разборѣ котораго я счелъ полезнымъ обратиться къ его идеямъ. Вы помните о моихъ собственныхъ интеллектуалистическихъ затрудненіяхъ въ послѣдней лекціи. Вопросъ шелъ о томъ, какимъ образомъ извѣстное множество отдѣльныхъ сознаній можетъ въ то же время быть единымъ собирательнымъ цѣлымъ. Какимъ образомъ, спрашивалъ я себя, можетъ одно и то же тожественное содержаніе опыта, для котораго esse, согласно идеалистическимъ принципамъ, заключается въ его чувствуемости, быть чувствуемо столь различными образами, если оно само есть единственное чувствующее? Я замѣтилъ, что обычный способъ обойти трудность съ помощью „quatenus“ и „какъ таковой“ не помогутъ намъ здѣсь, если мы захотимъ провести до конца интеллектуалистическую точку зрѣнія, ибо совокупное явленіе *не* есть, какъ таковое, раздѣльное явленіе, міръ qua множество не есть міръ qua единство, какъ того требуетъ абсолютизмъ. Если мы будемъ держаться положенія Юма, которое такъ прочно усвоено позднѣйшимъ интеллектуализмомъ, а именно, что различаемыя вещи настолько обособлены другъ отъ друга, какъ будто между ними нѣтъ никакой связи, то нѣтъ, повидимому, никакого другого пути для разрѣшенія трудности, кромѣ полнаго разобще-

[1] *Gaston Rageot*, Revue philosophique, vol. LXIV, p. 85 (juillet 1907).

нія съ опытомъ и допущенія различныхъ духовныхъ опытовъ, я или душъ, которыя бы осуществили требующееся разнообразіе. Но искать убѣжище въ „схоластическихъ сущностяхъ“ мнѣ не болѣе по душѣ, чѣмъ приверженцамъ пантеистическаго идеализма.

Однако, говоря снова словами Фехнера „Nichts wirkliches kann unmöglich sein“, дѣйствительное не можетъ быть невозможнымъ, и о томъ, что дѣйствительно есть въ каждый моментъ нашей жизни, я хочу сейчасъ напомнить вамъ. Вы можете слышать вибрацію электрическаго прибора, обонять озонъ, видѣть искры, чувствовать сотрясеніе—и все это со-сознавать какъ оно было, или въ единомъ полѣ опыта. Но вы можете также изолировать нѣкоторыя изъ этихъ ощущеній, устранивъ остальныя. Если вы закроете глаза, заткнете носъ, снимете руку, то вы получите лишь ощущеніе звука, но оно покажется все же тѣмъ же самымъ ощущеніемъ, что и раньше; и если вы вновь приведете въ дѣйствіе другіе органы, то звукъ вновь сольется съ ощущеніями осязанія, зрѣнія и обонянія. Естественнымъ способомъ для выраженія всего этого [1]) будетъ сказать, что извѣстныя ощущенія испытываются то въ отдѣльности, то совмѣстно съ другими ощущеніями въ общей сферѣ сознанія. Колебанія вниманія даютъ аналогичные результаты. Измѣняя наше вниманіе, мы или допускаемъ ощущеніе или же отстраняемъ его; равнымъ образомъ мы или заносимъ его въ память или же выбрасываемъ его. (Да будетъ мнѣ позволено не поднимать здѣсь вопроса о томъ, какимъ образомъ *происходятъ* эти измѣненія. По всей вѣроятности непосредственнымъ условіемъ для каждаго случая является измѣненіе въ мозгу; но сейчасъ не имѣетъ смысла вдаваться въ разсмотрѣніе этого вопроса, ибо теперь мы имѣемъ въ виду исключительно результаты, и я повторяю, что естественный способъ представить ихъ себѣ есть тотъ, который признается столь абсурднымъ интеллектуалистической критикой.)

Указываемая нелѣпость должна заключаться въ томъ, что тожественное функціонируетъ столь различнымъ образомъ то въ соединеніи съ чѣмъ-либо другимъ, то внѣ такого соединенія.

[1]) Самъ я говорилъ ниже—насколько могъ, доступно—въ моей *Психологіи*, и говорилъ (какъ я думаю) вѣрно для извѣстныхъ избранныхъ случаевъ; но для другихъ случаевъ непреодолимо возвращается естественный способъ.

Но для чувственнаго опыта это, повидимому, такъ. Я ударяю рукой по этой кафедрѣ—и эта же кафедра дѣйствуетъ сходнымъ образомъ на вашъ органъ зрѣнія. Онъ функціонируетъ одновременно какъ физическій объектъ во внѣшнемъ мірѣ и какъ психическій объектъ въ нашихъ обособленныхъ психическихъ мірахъ. Мое собственное тѣло, приводимое въ движеніе *моей* мыслью, есть то самое тѣло, движенія котораго *вы* воспринимаете зрѣніемъ и которому вы даете мое имя. То самое бревно, которое помогалъ нести Джонъ, теперь несетъ Джемсъ. Вы любите дѣвушку, но въ то же время эта дѣвушка несвободна и отъ другихъ отношеній. То мѣсто, которое за мной,—впереди васъ. Взгляните въ любую сторону, и вы всюду натолкнетесь на примѣры тожественнаго среди различнаго и различныхъ отношеній существующихъ, какъ будто они разрѣшаются въ одну и ту же вещь. Опытъ, *qua* онъ есть этотъ,—не тожественъ опыту, *qua* онъ есть тотъ—это, пожалуй, вѣрно. Но всѣ эти qua суть только наши понятія, покрывающія лишь смертные останки опыта, въ чувственной же непосредственности каждая вещь есть одновременно всѣ тѣ вещи, которыя въ нее входятъ. Она есть въ началѣ *C* и потомъ *A*, она далека отъ меня и близка вамъ, она въ соединеніи съ чѣмъ-либо и внѣ этого соединенія, активна и пассивна, часть физическаго и часть психическаго міра, цѣлое изъ частей и часть высшаго цѣлаго,—все это одновременно, безъ помѣхъ и безъ удвоенія своего бытія, доколѣ только мы стоимъ на точкѣ зрѣнія, называемой мною „непосредственной“, на точкѣ зрѣнія, въ которой мы слѣдуемъ непрерывности нашей чувственной жизни и съ которой согласуется всякая живая рѣчь. Только тогда, когда вы дѣлаете попытку—я вновь пользуюсь гегелевской терминологіей—„опосредствовать“ непосредственное, или на мѣсто чувственной жизни подставить понятія,—только тогда торжествуетъ интеллектуализмъ и вполнѣ доказана внутренняя самопротиворѣчивость всего этого плавно текущаго конечнаго опыта.

Относительно тщетности попытки избѣжать несуразностей, проистекающихъ изъ такого положенія, путемъ допущенія въ понятіяхъ особаго сверхъабониментнаго объекта, называемаго абсолютомъ, въ которомъ концентрируются всѣ перерѣшенныя про-

тиворѣчія, я сдѣлаю нѣкоторыя замѣчанія въ слѣдующей лекціи. Говорятъ, что функція абсолюта въ томъ, что онъ принимаетъ въ себя иное по отношенію къ нему. Но именно это дѣлаетъ и всякая индивидуальная доля чувственнаго потока, вбираетъ прилегающія къ ней доли, срастаясь съ ними. Именно это и имѣемъ мы въ виду, когда говоримъ о непрерывности чувственнаго потока. Ни одинъ элементъ не отдѣляетъ *здѣсь* себя такъ отъ другого, какъ размежевываются между собой понятія. Ни одна часть *здѣсь* не мала настолько, чтобы не было мѣста сліянію. Здѣсь нѣтъ ни одной части, которая не была бы въ дѣйствительности *ближе* къ смежнымъ ей. Это значитъ, что здѣсь нѣтъ буквально ничего „между". Это значитъ опять-таки, что ни одной части не поставлено здѣсь непреходимой границы, что ни одна часть не исключаетъ абсолютно другой, что онѣ проникаютъ другъ друга и цѣпляются другъ за друга, что если вы вырвете одну, то за ея корнями потянутся другія; что все реальное вдвигается въ другое реальное и диффундируетъ въ него; что, однимъ словомъ, самая незначительная вещь есть, выражаясь языкомъ Гегеля, „иная по отношенію къ самой себѣ" въ самомъ полномъ смыслѣ этого термина.

Конечно, это *звучитъ*, какъ внутреннее противорѣчіе. Но такъ какъ непосредственные факты не высказываются вовсе, а просто *суть*, пока мы не переведемъ ихъ на понятія и не дадимъ имъ имени, то противорѣчіе зависитъ только отъ формы дискурсивности, заступающей мѣсто формы реальности. Но если, какъ показываетъ Бергсонъ, эта форма обусловлена только практическими цѣлями, ибо она позволяетъ намъ, такъ сказать, пролетать жизнь вмѣсто того, чтобы продираться сквозь ея чащу, если она не можетъ раскрыть намъ внутренней природы того, что жизнь есть или должна быть, то мы можемъ оставаться глухи къ подобнымъ обвиненіямъ съ ея стороны. Это рѣшеніе остаться глухимъ и есть тотъ внутренній кризисъ или „катастрофа", о которой говоритъ ученикъ Бергсона, въ приведенныхъ мною выше словахъ. Мы настолько проникнуты философской традиціей, трактующей logos или дискурсивное мышленіе вообще, какъ единственный путь къ истинѣ, что вернуться назадъ къ простой не опосредствованной словомъ жизни, какъ къ нѣкоторому откровенію,

смотрѣть на понятія какъ на исключительно практическія вещи, какъ называетъ ихъ Бергсонъ, для насъ очень и очень трудно. Вѣдь приходится отрекаться отъ той зрѣлости духа, которой мы такъ горды, и снова стать въ глазахъ разума простодушными, какъ малыя дѣти. Но какъ ни трудна эта революція, другого пути, думается мнѣ для овладѣнія реальностью нѣтъ, и я позволяю себѣ надѣяться, что кое-кто изъ васъ раздѣлитъ мое мнѣніе, прослушавъ мою слѣдующую лекцію.

ЛЕКЦІЯ СЕДЬМАЯ.

Непрерывность непосредственнаго опыта.

Я боюсь, что немногіе изъ васъ будутъ склонны послѣдовать призыву Бергсона обратиться назадъ къ жизни чувствованій въ цѣляхъ болѣе полнаго познанія дѣйствительности, и что у немногихъ изъ васъ встрѣтитъ сочувствіе попытка Бергсона ограничить божественное право понятій безраздѣльно управлять нашимъ умомъ. Это слишкомъ похоже на призывъ глядѣть внизъ, а не вверхъ. Философія, скажете вы, не пресмыкается въ нѣдрахъ непосредственнаго опыта, въ гущѣ его песка и гравія, какъ желаетъ того бергсонизмъ, никогда не пытаясь взглянуть вверхъ. Философія, напротивъ, есть взглядъ на вещи сверху; она не просто воспринимаетъ подробности вещей, она постигаетъ ихъ интеллегибельную основу, видитъ ихъ формы и принципы, ихъ категоріи и законы, ихъ порядокъ и необходимость. Ей присуща высшая точка зрѣнія, точка зрѣнія зодчаго. Возможно ли, чтобы она когда-нибудь отказалась отъ этой точки зрѣнія и погрузилась бы въ безпорядочную жизнь непосредственнаго чувствованія? Не говоря уже о вашемъ традиціонномъ оксфордскомъ преклоненіи передъ Аристотелемъ и Платономъ, вѣроятно, закваска Т. Г. Грина дѣйствуетъ еще слишкомъ сильно для того, чтобы легко было побороть заложенное имъ въ васъ отвращеніе къ сенсуализму. Гринъ, болѣе, чѣмъ какой-нибудь другой философъ, настаивалъ на томъ, что знаніе *о* вещахъ есть познаніе ихъ отношеній; но ничто не могло убѣдить его въ томъ, что наша чувственная жизнь можетъ содержать въ себѣ какой-нибудь элементъ отношенія. Онъ примѣнялъ къ ощущеніямъ строго

интеллектуалистическій методъ. То, что не было включено въ ихъ опредѣленіе, исключается ими. Ощущенія не опредѣляются какъ отношенія, и поэтому Гринъ полагалъ, что они могутъ вступать въ отношенія другъ съ другомъ лишь въ томъ случаѣ, если на нихъ дѣйствуетъ свыше „саморазличающій“ абсолютный и вѣчный умъ, присутствующій при всѣхъ отношеніяхъ, но самъ стоящій внѣ ихъ. „Случайность чувствованія не влечетъ за собой случайности отношенія,—говоритъ онъ;—постоянство этого послѣдняго зависитъ отъ постоянства комбинирующей и сравнивающей мысли, которая одна устанавливаетъ его“ [1]). Другими словами, отношенія суть чистые объекты мышленія въ понятіяхъ, и чувственная жизнь, какъ таковая, не можетъ установить отношенія между чувствованіями. Ощущеніе само по себѣ, писалъ Гринъ, мимолетно, мгновенно, не поддается обозначенію, такъ какъ пока мы называемъ его, оно уже измѣнилось; и въ силу этого же оно непознаваемо; оно—прямое отрицаніе познаваемости. Если бы не было постоянныхъ объектовъ мышленія въ понятіяхъ, съ которыми мы могли бы „сопоставлять“ наши чувствованія, то не существовало бы названій, имѣющихъ смыслъ, былъ бы простой шумъ, и послѣдовательный сенсуализмъ долженъ былъ бы отказаться отъ рѣчи [2]). Интеллектуализмъ Грина былъ такъ серьезенъ, что естественно и неизбѣжно произвелъ свое дѣйствіе. Но атомистическія и не соотнесенныя ощущенія, которыя онъ подразумѣвалъ, были чистѣйшей фикціей его раціоналистическаго воображенія. Психологія нашихъ дней рѣшительно отвергаетъ ихъ [3]) Старательная критика Грина, направленная на бѣднаго стараго Локка, производитъ на насъ трогательное впечатлѣніе, такъ какъ во-первыхъ, Гринъ не замѣтилъ, что непріемлемымъ является именно его взглядъ на ощущеніе, а во-вторыхъ, онъ прибѣгнулъ, какъ къ цѣлебному средству, къ трансцендентальному идеализму Всякій, наблюдающій чувственную жизнь in concreto, долженъ увидѣть, что всякаго рода отношенія, какъ время, пространство, различіе, сходство, измѣненіе, степень, причина и т. д. суть

[1]) Introduction to Hume, 1874, p. 151.

[2]) Ibid, pp. 16, 21, 36 et passim.

[3]) См., между прочимъ, главу о „Потокѣ мысли“ въ моей Психологіи, *H. Cornelius*, Psychologie, 1897, гл. I и III. *G. H. Luquet*, Idées Générales de Psychologie, 1906. passim.

точно такъ же интегральныя части чувственнаго потока, какъ и ощущенія, и что соединительныя отношенія — столь же дѣйствительныя части этого потока, какъ и раздѣлительныя [1]). Это то, что я назвалъ въ нѣкоторыхъ моихъ послѣднихъ работахъ „радикально-эмпирической" теоріей (въ отличіе отъ теоріи духовныхъ частицъ, о которой такъ часто думаютъ при словѣ эмпиризмъ). Интеллектуализмъ утверждаетъ, что ощущенія находятся только въ состояніи разъединенія. Напротивъ, радикальный эмпиризмъ утверждаетъ, что соединенія ощущеній такъ же непосредственно намъ даны, какъ и разъединенія ихъ, и что отношенія, какъ соединительныя, такъ и раздѣлительныя, въ своей первоначальной, чувственной данности столь же мимолетны и мгновенны (говоря словами Грина), столь же „частны", какъ и ощущенія. Позже ощущенія и отношенія обобщаются, благодаря тому, что получаютъ названія и превращаются въ понятія [2]). Но вся густота, конкретность и индивидуальность переживанія коренятся въ его непосредственныхъ и неимѣющихъ, или почти неимѣющихъ, названія стадіяхъ его. На богатство этихъ стадій и на постоянную неадекватность нашихъ понятій намъ такъ энергично указываетъ Бергсонъ.

Теперь я счастливъ сообщить вамъ, что мы можемъ начать собирать воедино отдѣльныя нити нашей аргументаціи и немного приблизиться къ тому общему выводу, къ которому мы идемъ. Я прошу васъ вернуться со мной къ позапрошлой лекціи и вспомнить то, что я говорилъ о затрудненіи, возникающемъ при попыткѣ понять, какимъ образомъ соединяются состоянія сознанія. Это затрудненіе возникаетъ, какъ вы помните, и въ психологіи, если принимать конечныя состоянія ума за сумму болѣе простыхъ конечныхъ состояній, и въ метафизикѣ, если въ абсолютномъ умѣ видѣть сумму конечныхъ умовъ. Затрудненіе это лежитъ въ самой сущности концептуализма, считающаго, что одна вещь не можетъ быть тожественной со многими вещами, суще-

[1]) Ср. по этому вопросу статью автора, подъ заглавіемъ: „A world of pure experience", *Journal of Philosophy*, New-York, vol. 1, pp. 533, 551 (1905).

[2]) Попытка Грина дискредитировать ощущенія указаніемъ на ихъ „безмолвіе", т.-е. на то, что они въ отличіе отъ понятій, не имѣютъ каждое своего *названія*— показываетъ лишь, до какой степени въ интеллектуализмѣ господствуетъ вербальность. Неназванный для Грина является синонимомъ нереальнаго.

ствующими одновременно, или послѣдовательно, такъ [illegible] ченныя понятія единства и множества необходимо исключаютъ другъ друга. Въ томъ частномъ примѣрѣ, на которомъ мы такъ долго останавливались, единой вещью является [illegible] формѣ всего цѣлаго, многими вещами—переживанія въ формѣ каждаго индивидуальнаго въ васъ и во мнѣ. Для того, чтобы считать эти формы тожественными, нужно думать, что каждая изъ нихъ является въ то же время иной по отношенію къ себѣ — это по принципамъ концептуализма предпріятіе невыполнимое.

Наоборотъ, если мы допустимъ принципіально наслѣдованіе того, что находится совершенно за предѣлами функціи понятій, если мы въ болѣе первоначальномъ потокѣ чувственной жизни будемъ видѣть истинный образъ дѣйствительности,—передъ нами откроется свободный путь, какъ я пытался показать въ моей послѣдней лекціи. Не только абсолютъ является инымъ по отношенію къ самому себѣ, но и простѣйшіе элементы непосредственнаго опыта являются иными по отношенію къ себѣ, выражаясь терминологіей Гегеля. Конкретныя бѣнія непосредственнаго опыта не втиснуты въ такія строгія границы, какъ тѣ понятія, которыя мы ставимъ на ихъ мѣсто. Они непрерывно переходятъ одно въ другое и какъ бы взаимно проникаютъ другъ друга. Трудно провести рѣзкую границу между тѣмъ, что въ нихъ отношеніе и что содержаніе отношенія. Ни въ одномъ изъ нихъ вы не чувствуете внутренней простоты, при встрѣчѣ другъ съ другомъ они оказываютъ вліяніе одинъ на [illegible]. Всякое данное явленіе, какъ бы незначительно оно ни было, указываетъ на эту тайну, если вообще здѣсь есть тайна. Самое ничтожное изъ нашихъ чувствованій имѣетъ болѣе раннюю и болѣе позднюю стадіи и связано съ чувствомъ непрерывности процесса. Шедуортъ Годжсонъ уже давно указалъ на то, что настоящій моментъ существуетъ, собственно говоря, не какъ объектъ, а лишь какъ нереальный постулатъ отвлеченной мысли [1]). „Преходящій" моментъ есть, какъ я уже [illegible] звалъ, минимальный фактъ, предполагающій „появленіе различія" какъ внутри себя, такъ и внѣ. Если мы не чувствуемъ прошлаго и настоящаго въ одномъ полѣ чувствованія, мы ихъ не

[1]) *Sh. Hodgson*, Philosophy of Reflexion, I, 248 ff.

чувствуемъ вовсе. Тоже многое-въ-единомъ мы имѣемъ по отношенію къ содержанію, заполняющему преходящее время. Стремленіе нашей мысли вырваться изъ поставленныхъ ей границъ есть постоянная особенность ея жизни. Мы осуществляемъ эту жизнь какъ нѣчто, постоянно находящееся въ неустойчивомъ равновѣсіи, въ переходномъ состояніи, какъ нѣчто, поднимающееся въ видѣ утренней зари надъ тьмой и превращающееся въ тотъ свѣтъ, въ которомъ мы видимъ завершеніе этой зари. Въ совершенную непрерывность наше переживаніе входитъ какъ измѣненіе. „Да", говоримъ мы при полномъ свѣтѣ, *„это* именно то, о чемъ я думалъ". „Нѣтъ", чувствуемъ мы, когда только брезжитъ заря, „это не вполнѣ то, что я думалъ, кое-что еще должно присоединиться къ этому". При каждомъ усиленіи ощущенія, при каждой попыткѣ вспомнить, при каждомъ шагѣ къ удовлетворенію нашего желанія,—это чередованіе пустоты и полноты, связанныхъ другъ съ другомъ и составляющихъ одно тѣло; въ этомъ чередованіи и заключается сущность всего явленія. Каждый разъ, какъ желаніе встрѣчаетъ какое-нибудь препятствіе, особенно ярко обнаруживается чувство идеальнаго присутствія того, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, но что, несмотря на свое отсутствіе, одно даетъ *смыслъ* настоящему. Въ движеніи чистой мысли мы встрѣчаемъ то же явленіе. Когда я говорю: *Сократъ смертенъ*, моментъ *Сократъ* не полонъ; путемъ чистаго движенія онъ переходитъ въ сказуемое *смертенъ*; это слово, собственно говоря, отвлеченное понятіе, но оно обозначаетъ для нашего ума *этого смертнаго, смертнаго Сократа*, будучи въ концѣ-концовъ удовлетворительно поставлено и выражено [1]).

Итакъ, здѣсь, въ самыхъ минимальныхъ біеніяхъ переживанія осуществляется та внутренняя сложность, которой, по словамъ трансценденталистовъ, можетъ подлинно овладѣть только абсолютъ. Суть дѣла повсюду одна и таже: всякая вещь неразрывно связана съ какой-нибудь другой вещью. Вы не можете отдѣлить одного и того же отъ того, что по отношенію къ нему иное, если не желаете совсѣмъ отказаться отъ дѣйствительности и принять

[1]) Бо́льшая часть только что сказаннаго есть извлеченіе изъ рѣчи, произнесенной авторомъ въ Американскомъ Психологическомъ Обществѣ и напечатанной въ Psychological Review, vol II, p. 105. Мнѣ пріятно видѣть, что уже въ 1895 году я былъ такъ близокъ къ моей теперешней бергсоніанской позиціи.

систему концептуальности. То, что намъ непосредственно дано въ каждомъ единичномъ и частномъ случаѣ, всегда является частью чего-то общаго и взаимнаго, чѣмъ-то такимъ, въ чемъ нѣтъ неосвѣщенныхъ и непознанныхъ пробѣловъ. Ни одна элементарная частица дѣйствительности не представляется темной съ точки зрѣнія сосѣдней частицы, если только мы будемъ брать дѣйствительность съ ея чувственной стороны и въ ея достаточно малыхъ проявленіяхъ; а способны мы только на такое воспріятіе, такъ какъ объемъ нашего сознанія слишкомъ узокъ для того, чтобы дѣйствительно и конкретно охватить болѣе широкую совокупность вещей. Можетъ быть, нигдѣ не существуетъ большаго количества дѣйствительности, собранной заразъ воедино, чѣмъ въ моемъ переживаніи, состоящемъ въ чтеніи этой страницы или въ вашихъ переживаніяхъ, состоящихъ въ томъ, что вы слушаете меня; однако, по мѣрѣ того, какъ протекаютъ эти частицы переживанія, мы пріобрѣтаемъ полноту содержанія съ которой не можетъ сравниться никакое описаніе въ понятіяхъ. Такимъ образомъ, чувственныя переживанія *суть* „иныя по отношенію къ самимъ себѣ", какъ съ внутренней, такъ и съ внѣшней стороны. Внутренно они одно съ своими частями, а внѣшне онѣ непрестанно переходятъ въ ближайшія сосѣднія переживанія, такъ что событія въ жизни человѣка, отдѣленныя другъ отъ друга многими годами, неразрывно связаны при помощи промежуточныхъ событій; правда, ихъ *названія* разсѣкаютъ ихъ на отдѣльныя концептуальныя сущности, но въ непрерывности, въ которой они выступали первоначально, не было никакихъ разрѣзовъ.

Если теперь, имѣя въ виду все вышеизложенное, мы обратимся къ нашему спеціальному вопросу, мы увидимъ, что наше старое возраженіе противъ самосоединенія состояній сознанія, наше утвержденіе, что оно невозможно по чисто логическимъ соображеніямъ, принципіально не обосновано. Всякое состояніе сознанія, какъ бы мало оно ни было, выходитъ, какъ конкретное явленіе, изъ границъ своего опредѣленія. Только понятія тожественны самимъ себѣ; только „разумъ" оперируетъ замкнутыми равенствами; а природа есть названіе для избытка. Каждая частица въ ней выходитъ изъ своихъ очертаній и входитъ въ большее; какую бы точку дѣйствительности мы ни раз-

сматривали, передъ нами встаетъ единственный вопросъ: какъ далеко должны мы проникнуть въ остальную часть природы для того, чтобы выйти изъ ея границъ. Въ пульсѣ внутренней жизни каждаго изъ насъ въ данный моментъ, заключается частица прошлаго, частица будущаго, нѣкоторое знаніе своего собственнаго тѣла, личностей каждаго другого, и тѣхъ тонкостей, о которыхъ мы говоримъ, географіи земли и направленія исторіи, истины и заблужденія, добра и зла, и еще многое другое. Чувствованіе, хотя смутное и подсознательное, всѣхъ этихъ вещей, пульсъ вашей внутренней жизни непрерывно связанъ со всѣми ими, принадлежитъ имъ и опѣ ему. Ни съ одной изъ нихъ вы не можете отожествить вашей внутренней жизни, потому что, въ какомъ бы изъ этихъ направленій вы ни дали ей развиться, въ концѣ своего развитія она оглянется на точку своего отправленія и скажетъ: „Вотъ сѣмя, изъ котораго я выросла".

Такимъ образомъ, въ *принципѣ*, реальныя единицы нашей непосредственно-чувствуемой жизни не похожи на тѣ единицы, которыхъ держится интеллектуалистическая логика, и надъ которыми она производитъ свои вычисленія. Онѣ не отдѣлены отъ иныхъ по отношенію къ нимъ, и для того чтобы найти среди нихъ двѣ такихъ единицы, которыя кажутся несоединенными, нужно обратиться къ далеко отстоящимъ даннымъ. Тогда, дѣйствительно, онѣ являются отдѣленными, какъ отдѣлены соотвѣтствующія имъ понятія; между ними зіяетъ пропасть; но сама эта пропасть есть ничто иное, какъ интеллектуалистическая фикція, возникшая благодаря отвлеченію отъ непрерывной цѣпи переживаній, заполняющихъ промежуточное время. Дѣло происходитъ такъ, какъ въ томъ случаѣ, когда бревно несутъ сперва Уилльямъ и Генри, затѣмъ Уилльямъ, Генри и Джонъ, затѣмъ Генри и Джонъ, затѣмъ Джонъ и Питеръ, и такъ далѣе. Всѣ реальныя единицы переживанія *перекрываютъ* другъ друга. Пусть на листѣ бумаги рядъ точекъ, равно отстоящихъ другъ отъ друга, символизуетъ понятія съ помощью которыхъ мы интеллектуализуемъ міръ, и пусть линейка, достаточно длинная, чтобы закрыть по крайней мѣрѣ три точки, означаетъ наше чувственное переживаніе. Тогда постигаемыя въ понятіяхъ измѣненія въ чувственномъ переживаніи мы можемъ символизовать движеніемъ линейки вдоль ряда точекъ. Одно понятіе за другимъ будетъ

подходить подъ линейку, одно за другимъ выходить изъ-подъ нея, но все время по крайней мѣрѣ два понятія будутъ покрыты ею и только три точки всегда будутъ совпадать съ нею. Вы подлѣлываете ее, если разсматриваете ее въ смыслѣ понятій, или по закону точекъ.

То, что истинно по отношенію къ послѣдовательнымъ состояніямъ, должно быть истиннымъ и по отношенію къ состояніямъ одновременнымъ. И они перекрываютъ другъ друга въ своемъ бытіи. Мое поле сознанія въ данный моментъ есть ядро, окруженное каймою, которое незамѣтно переходитъ въ болѣе подсознательное. Я пользуюсь тремя разными словами для описанія этого факта; но я могъ бы употребить и триста словъ, потому что здѣсь все основано на оттѣнкахъ, а не на строгихъ границахъ. Что, собственно говоря, въ моемъ сознаніи, и что внѣ его? Если я скажу, что то или другое внѣ, оно уже въ немъ. Ядро сознанія работаетъ въ одномъ направленіи, его края—въ другомъ; и наступаетъ такой моментъ, когда эти края получаютъ перевѣсъ надъ ядромъ и въ свою очередь, становятся центромъ. То, съ чѣмъ мы себя отожествляемъ въ понятіяхъ и что мы называемъ нашей мыслью въ данное время—есть центръ; но наше *полное* я есть все поле сознанія, со всѣми этими неопредѣленно мерцающими, подсознательными возможностями усиленія, которыя мы можемъ только смутно чувствовать, и къ анализу которыхъ мы даже не можемъ приступить. Собирательная и раздѣлительная формы бытія сосуществуютъ здѣсь, такъ какъ, съ одной стороны, каждая часть функціонируетъ отдѣльно, вступаетъ въ связь съ своей особой областью въ еще болѣе обширной сферѣ переживанія и стремится увлечь насъ въ эту область, а, съ другой стороны, мы такъ или иначе, если не умомъ, то чувствомъ, воспринимаемъ цѣлое, какъ единое проявленіе нашей жизни.

Итакъ, я повторяю: съ принципіальной точки зрѣнія остріе интеллектуализма надломлено; онъ можетъ лишь приблизиться къ дѣйствительности и логика его неприложима къ нашей внутренней жизни, которая презираетъ ея запреты и смѣется надъ ея невозможностями. Въ каждый данный моментъ каждая частица нашего я является, въ то же время, частицей болѣе обширнаго я; ея колебанія направлены по различнымъ радіусамъ, какъ

колебанія стрѣлки компаса, и то, что въ ней актуально, составляетъ одно непрерывное цѣлое съ тѣми возможностями, которыя еще не вошли въ поле зрѣнія [1]). И точно такъ же, какъ мы сознаемъ съ своей собственной мимолетной периферіей, не можемъ ли и мы, въ свою очередь образовывать периферію какого-нибудь другого я, являющагося болѣе реальнымъ центральнымъ я вещей, со-сознающаго съ цѣлымъ, состоящимъ изъ насъ? Можетъ быть вы и я сливаемся вмѣстѣ въ какомъ-нибудь высшемъ сознаніи и совмѣстно дѣйствуемъ въ немъ, хотя мы теперь этого не знаемъ?

Я знаю, что я утомляю себя и васъ, тщетно пытаясь при помощи понятій и словъ описать то, что, по моему же утвержденію, выходитъ за границы понятій и словъ. Пока мы продолжаемъ *говорить*, интеллектуализмъ остается непререкаемымъ господиномъ положенія. Возвращеніе къ жизни достигается не путемъ разговоровъ; для этого требуется *дѣйствіе*; для того, чтобы заставить васъ вернуться къ жизни, я долженъ показать вамъ примѣръ: я долженъ сдѣлать васъ глухими къ словамъ или къ значительности словъ, показавъ вамъ, какъ это дѣлаетъ Бергсонъ, что понятія, которыми мы пользуемся въ нашей рѣчи, образованы для *практическихъ* цѣлей, а не для цѣлей познанія. Или же я долженъ *указать*, указать прямо: *вотъ* жизнь, а вы съ помощью внутренней симпатіи должны наполнить ее соотвѣтственнымъ вамъ „*что* именно". Я знаю, что нѣкоторые изъ васъ рѣшительно откажутся вступить на такой путь, откажутся мыслить въ терминахъ не воплощающихъ понятія. Я самъ въ продолженіи многихъ лѣтъ, отказывался отъ этого пути, хотя и зналъ, что интеллектуалистическое отрицаніе множества-въ-единствѣ должно быть ложнымъ, такъ какъ одна и та же дѣйствительность вы-

[1]) Для сознательнаго я въ данный моментъ, для центральнаго я, это привилегированное положеніе опредѣляется, вѣроятно, его функціональной связью съ наличными или предстоящими дѣйствіями тѣла. Оно—*дѣйствующее* въ настоящій моментъ я. Хотя оно можетъ быть болѣе *подсознательнымъ* для насъ, чѣмъ то, что непосредственно окружаетъ центральное я, тѣмъ не менѣе, если оно въ своемъ „собирательномъ объемѣ" также выполняетъ активную функцію, оно можетъ обладать болѣе обширнымъ сознаніемъ, обладать имъ, такъ сказать за нашей спиной.

Объ отношеніи сознанія къ дѣйствію смотри Matière et Mémoire Бергсона, passim, особенно гл. I. См. также указанія Мюнстерберга въ Grundzüge der Psychologie гл. XV; моя въ Principles of Psychology, vol. II, pp. 581—592, и W. McDougall, Physiological Psychology, ch VII.

полняетъ заразъ множество различныхъ функцій. Но я постоянно надѣялся, что интеллектуализмъ, если исправить его методъ, обойдетъ это затрудненіе, и только послѣ знакомства съ произведеніями Бергсона, я убѣдился въ томъ, что продолжать пользоваться методомъ интеллектуализма само по себѣ ошибочно. Я понялъ, что философія двигалась по ложному пути со временъ Сократа и Платона, что интеллектуалистическія затрудненія никогда не будутъ разрѣшены *интеллектуальнымъ* путемъ, и что дѣйствительный выходъ изъ этихъ затрудненій состоитъ не въ томъ, чтобы открыть такое рѣшеніе, а просто въ томъ, чтобы заткнуть уши, когда этотъ вопросъ ставится. Когда концептуализмъ требуетъ отъ жизни самооправданія въ терминахъ, выражающихъ понятія, то это требованіе становится подобно вызову на дуэль, адресованному на иностранномъ языкѣ человѣку, который поглощенъ своими дѣлами: такой вызовъ не имѣетъ для него никакого значенія и онъ можетъ оставить его безъ вниманія. Такимъ образомъ, во мнѣ произошла та „внутренняя катастрофа", о которой я говорилъ въ прошлой лекціи. Я буквально исчерпалъ весь свой запасъ понятій; въ интеллектуалистическомъ отношеніи я оказался банкротомъ и принужденъ былъ начать дѣло съ начала. Вѣроятно, никакія мои слова не могутъ обратить васъ, потому что слова суть лишь названія понятій. Но если кто-нибудь изъ васъ, на свой страхъ и совѣсть, искренно и упорно будетъ пытаться интеллектуализовать дѣйствительность, тотъ точно такъ же, какъ и я, будетъ принужденъ измѣнить фронтъ. Я больше ничего не скажу; пусть сама жизнь дастъ вамъ урокъ.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія того результата, къ которому мы пришли, самосоединеніе элементовъ ума въ его болѣе ограниченныхъ и болѣе доступныхъ областяхъ представляется твердо установленнымъ фактомъ, а умозрительное предположеніе о томъ что подобное же, но болѣе сложное соединеніе имѣетъ мѣсто въ менѣе доступныхъ областяхъ, должно быть признано законной гипотезой. Абсолютъ не является существомъ невозможнымъ, какъ я когда-то думалъ. Духовные факты дѣйствуютъ отдѣльно и въ то же время совмѣстно, и мы, конечные умы, можемъ со-сознавать вмѣстѣ съ какимъ-нибудь другимъ умомъ въ сверхчеловѣческомъ интеллектѣ. Единственно, что для априорной логики

непріемлемо въ абсолютѣ, такъ это его нелѣпыя претензіи на принудительную необходимость. Въ качествѣ же гипотезы, пытающейся сдѣлать себя вѣроятной при помощи аналогіи и индукціи, абсолютъ заслуживаетъ полнаго вниманія. Это значитъ, что наша серьезная работа впредь должна быть связана скорѣе съ Фехнеромъ и его методомъ, чѣмъ съ Гегелемъ, Ройсомъ и Брэдли. Фехнеръ видитъ въ сверхчеловѣческомъ сознаніи, въ которое онъ такъ горячо вѣритъ, простую гипотезу; и эту гипотезу онъ отстаиваетъ, поэтому, всѣми средствами индукціи и логическаго убѣжденія.

Правда, самъ Фехнеръ является въ своихъ произведеніяхъ абсолютистомъ не активнымъ, а пассивнымъ, если такъ можно выразиться. Онъ говоритъ не только о душѣ земли и душахъ звѣздъ, но и о интегрированной душѣ всѣхъ вещей космоса безъ исключенія и называетъ эту душу Богомъ, какъ другіе называютъ ее абсолютомъ. Тѣмъ не менѣе *думаетъ* онъ лишь о подчиненныхъ сверхчеловѣческихъ душахъ; довольствуясь разъ выраженнымъ чувствомъ преклоненія передъ верховной душой космоса, онъ оставляетъ эту душу пребывать въ ея одинокомъ величіи и не пытается опредѣлить ея природу. Подобно абсолюту, она „внѣ ранговъ“ и не можетъ быть объектомъ сколько-нибудь отчетливаго воззрѣнія. Мнѣ кажется, что, съ психологической точки зрѣнія, для Фехнера его Богъ является скорѣе лѣнивымъ постулатомъ, чѣмъ положительно продуманной до конца частью его системы. Какъ мы заключаемъ въ себѣ зрѣніе и слухъ, такъ душа земли заключаетъ въ себѣ насъ, душа звѣздъ заключаетъ въ себѣ душу земли; но гдѣ же конецъ? Вѣдь такое включеніе одного въ другое не можетъ быть безконечнымъ; долженъ быть Abschluss, цѣлостный покровъ долженъ замыкать эти ряды, такимъ образомъ Богъ есть названіе, которое Фехнеръ даетъ этому послѣднему вседержителю. Но если ничто не ускользаетъ отъ этого вседержителя, то онъ за все и отвѣтственъ, въ томъ числѣ и за зло, и, такимъ образомъ, всѣ отмѣченные мною въ концѣ третьей лекціи парадоксы и затрудненія, которые я нашелъ въ абсолютѣ, вновь возникаютъ съ прежней силой. Фехнеръ пытается искренно бороться съ проблемой зла, но онъ разрѣшаетъ ее неизмѣнно въ духѣ Лейбница, дѣлая своего Бога не-абсолютнымъ, подчиняя его условіямъ „метафизической необходимости“,—условіямъ, которыя не можетъ нарушить даже его всемогущество. Его воля должна бороться съ условіями, поставленными ей чѣмъ-то постороннимъ. Онъ временно терпитъ то, чего онъ не создалъ, и затѣмъ съ безконечнымъ упорствомъ пытается превозмочь и переждать его. Одинымъ словомъ, онъ имѣетъ исторію. Всякій разъ, какъ Фехнеръ пробуетъ отчетливо представить своего Бога, этотъ Богъ становится обыкновеннымъ Богомъ теизма и перестаетъ быть абсолютнымъ вседержителемъ, охватывающимъ міръ въ цѣлостномъ всеединствѣ [1]. Въ такомъ видѣ онъ представляетъ лишь идеальный элементъ въ вещахъ, является нашимъ поборникомъ, который помогаетъ намъ и которому помогаемъ мы въ борьбѣ противъ злыхъ частей вселенной.

Фехнеръ въ дѣйствительности былъ слишкомъ мало метафизикъ, для того чтобы заботиться о строгой формальной согласованности въ этихъ отвлеченныхъ областяхъ. Его вѣра въ Бога носила плюралистическій характеръ, но, отчасти въ силу традиціи, отчасти вслѣдствіе того, что я бы назвалъ интеллектуальной лѣностью, если только слово лѣность примѣнимо къ такому человѣку, какъ Фехнеръ, онъ не вызвалъ къ отвѣту привычный монистическій способъ выраженія. Я предлагаю вамъ разобрать вопросъ о Богѣ, не стѣсняя себя наперед монистической предпосылкой. Прежде всего, вѣроятно ли вообще существованіе какого-нибудь сверхчеловѣческаго сознанія? Когда это рѣшено, выступаетъ слѣдующій вопросъ: является его форма монистической или плюралистической?

Однако, прежде чѣмъ перейти къ этимъ вопросамъ, о которыхъ мнѣ, послѣ всего уже сказаннаго, придется говорить лишь очень кратко, позвольте мнѣ дополнить мое ретроспективное изслѣдованіе еще однимъ замѣчаніемъ по поводу курьезнаго логическаго положенія, въ которомъ очутились абсолютисты. Чѣмъ иным былъ для нихъ абсолютъ, какъ не существомъ, особая внутренняя форма котораго даетъ ему силу превозмочь противорѣчія, которыми, по мнѣнію интеллектуализма, заражена конечная множественность, какъ таковая? Множественность-въ-един-

[1] Ср. Zend-Avesta, изд. 2-е, т. I, стр. 165 сл., 181, 206, 244 сл. и т. д.; Die Tagesansicht etc. Гл. V, § 6 и гл. XV.

ствѣ, характеризующую, какъ мы видѣли, всякую мельчайшую частицу конечныхъ переживаній, интеллектуализмъ считаетъ роковой для реальности конечнаго переживанія. То, что можно различить, говоритъ интеллектуализмъ, то обособленно; а что обособленно, то не вступаетъ въ отношенія, такъ какъ отношеніе, являясь „между", можетъ повести лишь къ двойному обособленію. Гегель, Ройсъ, Брэдли и оксфордскіе абсолютисты вообще, повидимому, одинаково признаютъ логически нелѣпой множественность-въ-единствѣ, но лишь тамъ, гдѣ эта множественность обнаруживается эмпирическимъ путемъ. Но обратите вниманіе на странность ихъ тактики! Развѣ эта нелѣпость *уменьшается* въ абсолютномъ существѣ, къ которому они прибѣгаютъ для того, чтобы устранить ее? Напротивъ, она проявляется въ немъ въ безконечно бо́льшей степени и красуется въ самомъ его опредѣленіи. То обстоятельство, что оно не находится ни въ какомъ отношеніи къ той или другой окружающей средѣ, что всѣ отношенія находятся внутри его самого, нисколько его не спасаетъ, такъ какъ главный аргументъ г. Брэдли противъ конечнаго сводится къ утвержденію, что множественность свойствъ *въ* любой данной части конечнаго (напримѣръ, бѣлизна и сладость въ кускѣ сахара) страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Такимъ образомъ, въ конечномъ счетѣ оказывается, что единственнымъ основаніемъ для признанія абсолюта является постоянное требованіе оскорбленной человѣческой природы, *не желающей* назвать дѣйствительность нелѣпой. *Гдѣ-нибудь* дѣйствительность должна явить обликъ, который нельзя было бы обвинить во внутреннемъ противорѣчіи. Что касается абсолюта, то онъ, насколько мы можемъ судить о немъ, столь же повиненъ въ такомъ противорѣчіи, какъ и конечный міръ. Интеллектуализмъ замѣчаетъ этотъ грѣхъ, когда онъ раздробленъ въ конечномъ объектѣ, но онъ слишкомъ близорукъ для того, чтобы увидѣть его въ величайшемъ объектѣ. Однако, если только вообще можно себѣ представить структуру абсолюта, то лишь по аналогіи съ какой-нибудь частью конечнаго переживанія. Возьмите какую-нибудь часть *дѣйствительности*, устраните окружающую ее среду, и затѣмъ увеличьте эту часть до чудовищныхъ размѣровъ, и вы получите типъ структуры, тожественной съ структурой абсолюта. Очевидно, что всѣ затрудненія останутся, и вамъ

не удастся отъ нихъ освободиться. Если относительное переживаніе было внутренно нелѣпо, то безконечно болѣе нелѣпо абсолютное переживаніе. Однимъ словомъ, интеллектуализмъ оцѣживаетъ комара и поглощаетъ верблюда. Однако эта полемика противъ абсолюта мнѣ такъ же противна, какъ и вамъ; поэтому, я больше не буду говорить объ абсолютѣ; онъ является тѣмъ блуждающимъ огонькомъ, тѣми глазами, „что лучезарно, будто звѣзды, мнѣ свѣтили" [1], которыя такъ часто сбивали философію съ вѣрнаго пути. Итакъ, я возвращаюсь къ болѣе общему положительному вопросу о томъ, насколько вѣроятна гипотеза о существованіи сверхчеловѣческихъ единствъ сознанія.

Въ одной изъ предыдущихъ лекцій я оставилъ въ сторонѣ нѣкоторыя изъ тѣхъ соображеній, которыя Фехнеръ приводитъ въ пользу вѣроятности такихъ сознаній, и которыя, по крайней мѣрѣ, отвѣчаютъ на болѣе обоснованныя наши сомнѣнія относительно ихъ. Многочисленные случаи раздѣленія и расщепленія человѣческой личности, обнаруженныя остроуміемъ нѣкоторыхъ врачей, какъ Жанэ, Фройдъ, Принсъ, Сайдисъ и другіе, были неизвѣстны при жизни Фехнера, и ни явленія автоматическаго писанія и автоматической рѣчи, ни медіумизмъ, ни другія формы „одержимости" еще не были установлены и изучаемы, какъ мы ихъ изучаемъ теперь, такъ что фехнеровскій запасъ аналогій скуденъ въ сравненіи съ тѣмъ, которымъ мы теперь располагаемъ. Однако то, что было въ его распоряженіи, онъ использовалъ какъ нельзя лучше. Что касается меня, то я нахожу въ нѣкоторыхъ изъ этихъ анормальныхъ и сверхнормальныхъ явленіяхъ весьма вѣскія указанія на возможность существованія какого-нибудь высшаго со-сознанія. Я сомнѣваюсь, сможемъ ли мы когда-нибудь понять эти явленія, не прибѣгая къ концепціи Фехнера о великомъ резервуарѣ, въ которомъ соединяются и сохраняются воспоминанія обитателей земли, и изъ котораго, когда опускается затворъ или открывается клапанъ, нѣкоторыя знанія, обычно въ немъ запертыя, просачиваются въ умы исключительныхъ личностей. Но, можетъ быть, эти области изслѣдованія слишкомъ заселены духами для того, чтобы заинтересовать академическую аудиторію и единственное свидѣтельство въ пользу Фехнера, ко-

[1] [Русскій пер. О. Б. Миллера. „Мѣра за мѣру", актъ IV, сц.

торое я считаю умѣстнымъ привести, взято мною изъ обыкновеннаго религіознаго переживанія. Я думаю, что можно съ увѣренностью говорить о *существованіи* религіозныхъ переживаній, обладающихъ специфическими свойствами и не выводимыхъ путемъ аналогіи или психологическаго разсужденія изъ другихъ формъ нашего переживанія. Я полагаю, что они дѣлаютъ весьма вѣроятнымъ существованіе непрерывнаго перехода отъ нашего сознанія къ болѣе обширной духовной средѣ, которая закрыта для средняго, благоразумнаго человѣка; а съ такимъ человѣкомъ только и имѣетъ дѣло такъ называемая научная психологія. Слѣдующую, послѣднюю лекцію я начну съ разсмотрѣнія вновь этого вопроса въ краткихъ чертахъ.

ЛЕКЦІЯ ВОСЬМАЯ.

Итоги.

Въ концѣ прошлой лекціи я упомянулъ о существованіи специфическихъ религіозныхъ переживаній. Теперь я долженъ объяснить, что именно я хочу этимъ сказать. То, что я имѣю въ виду можетъ быть, вкратцѣ описано, какъ переживанія нечаемой жизни слѣдующей за смертью. Я говорю не о безсмертіи и не о смерти тѣла. Я имѣю въ виду аналогичное смерти прекращеніе нѣкоторыхъ психическихъ процессовъ въ переживаніи индивидуума процессовъ, которые замираютъ и, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ индивидовъ разрѣшаются отчаяніемъ. Подобно тому, какъ романтическая любовь является, повидимому, сравнительно недавнимъ открытіемъ литературы, такъ и переживанія того, что происходитъ въ отчаяніи, не играли, какъ кажется, большой роли въ оффиціальномъ богословіи вплоть до Лютера; и можетъ быть, мы лучше всего опредѣлимъ характеръ этого опыта, если укажемъ на извѣстную противоположность между нашей внутренней жизнью и внутренней жизнью грековъ и римлянъ.

Честертонъ, насколько я помню, гдѣ-то говоритъ, что греки и римляне во всемъ, что касалось ихъ нравственной жизни, отличались чрезвычайной торжественностью. Аѳиняне думали, что сами боги должны дивиться честности Фокіона и Аристида; эти послѣдніе, были, вѣроятно, приблизительно того же мнѣнія. Правдивость Катона была такъ безупречна, что, когда какой-нибудь римлянинъ желалъ выразить свое крайнее недовѣріе, онъ говорилъ: „Я бы не повѣрилъ этому, если бы даже Катонъ сказалъ мнѣ это". Для этихъ народовъ добро было добромъ, зло—зломъ.

Еще не существовало ханжества, которое принесло съ собой церковное христіанство; натуралистическая система стояла крѣпко, и установленныя ею цѣнности никому не представлялись безсодержательными и ни въ комъ не возбуждали иронiи. Личность, если только она была достаточно добродѣтельна, была способна удовлетворить всевозможнымъ требованiямъ. Языческая гордыня никогда не была сломлена. Лютеръ былъ первымъ моралистомъ, которому въ извѣстной степени удалось пробить брешь всего этого натуралистическаго самодовольства, при этомъ онъ полагалъ, быть можетъ, не безъ основанiя, что святой Павелъ уже раньше это сдѣлалъ. Религіозное переживанiе въ духѣ Лютера разрушаетъ всѣ наши натуралистическiя опоры. Онъ показываетъ, что вы сильны только своей слабостью. Вы не можете строить свою жизнь на гордости или самодовольствѣ. Есть такое освѣщенiе, въ которомъ всѣ отличiя, преимущества и привилегiи нашихъ характеровъ, основанныя на природѣ и всѣми признанныя, представляются въ видѣ пустыхъ дѣтскихъ выдумокъ. Искренно отречься отъ своего намѣренiя или надежды сдѣлаться, въ силу своего собственнаго права, совершеннымъ — вотъ единственный входъ, ведущiй въ глубину вселенной.

Эти глубины знаетъ евангельское христіанство и религія, извѣстная въ наши дни подъ именемъ религіи „духовнаго врачеванiя“ или „новой мысли“ [1]). Это явленiе состоитъ въ томъ, что въ моменты нашего крайняго отчаянiя передъ нами открываются новыя перспективы жизни. Мы располагаемъ средствами, съ которыми не считается натурализмъ, съ его буквальными и законными добродѣтелями; въ насъ заложены захватывающiя дыханiе возможности иного блаженства и иной мощи, основанныя на отреченiи отъ своей собственной воли и предоставленiи чему-то высшему дѣйствовать за насъ, и эти возможности указываютъ, повидимому, на существованiе болѣе обширнаго мiра, чѣмъ какой могутъ себѣ представить физики или филистерская этика. Здѣсь, въ этомъ мірѣ, все хорошо; хорошо *несмотря* или, вѣрнѣе, *благодаря* извѣстнымъ формамъ смерти — смерти надежды, смерти силы, смерти отвѣтственности, страха и мученiя, преимуществъ и

[1]) [Объ этомъ движенiи см. *Джемсъ*, Разнообразiе религіознаго опыта. Пер. подъ ред. С. В. Лурье, стр. 85 сл.].

и заслугъ, смерти всего того, на чемъ укрѣпляютъ свою вѣру и съ чѣмъ связываютъ свои надежды язычество, натурализмъ и формализмъ.

Разумъ, оперирующiй надъ другими нашими переживанiями, даже надъ нашими психологическими переживанiями, никогда не могъ бы предвидѣть эти специфическiя религіозныя переживанiя до ихъ дѣйствительнаго появленiя. Онъ не могъ бы подозрѣвать о ихъ существованiи, такъ какъ они не стоятъ въ непрерывной связи съ „естественными“ переживанiями, а становятся на ихъ мѣсто и опрокидываютъ ихъ цѣнность. Но, по мѣрѣ того, какъ они дѣйствительно наступаютъ и бываютъ даны, вселенная расширяется въ глазахъ того, кому они достаются. Они указываютъ на то, что наше естественное переживанiе, наше строго моралистическое и благоразумное переживанiе, можетъ быть лишь фрагментомъ реальнаго человѣческаго опыта. Они смягчаютъ контуры мiра и открываютъ самыя удивительныя возможности перспективы.

Вотъ почему мнѣ кажется, что логическое пониманiе, дѣйствующее отвлеченно отъ такихъ специфически религіозныхъ переживанiй, всегда упуститъ что-нибудь изъ виду и не можетъ прiйти къ вполнѣ адэкватнымъ выводамъ. Оно всегда будетъ утверждать, что смерть и недостатокъ *суть* просто смерть и недостатокъ и ни въ коемъ случаѣ не могутъ составлять одно съ жизнью. Поэтому, я полагаю, что такъ называемый религіозный опытъ долженъ тщательно изучить и объяснить всякiй, кто стремится къ созданiю болѣе совершенной философiи.

Та вѣра, которую религіозное переживанiе такого рода естественно порождаетъ въ тѣхъ, кто его имѣетъ, находится въ полномъ согласiи съ теорiями Фехнера. Какъ я уже говорилъ въ другомъ мѣстѣ, вѣрующiй сознаетъ, что самыя тонкiя стороны его личной жизни тѣсно связаны съ чѣмъ-то *большимъ* того же качества, что дѣйствуетъ во вселенной внѣ его; онъ можетъ войти въ соприкосновенiе съ нимъ и какъ бы войти въ него и спастись послѣ того, какъ низшая сфера его существа потерпѣла крушенiе и погибла. Однимъ словомъ, вѣрующiй, во всякомъ случаѣ, — своемъ сознанiи неразрывно связанъ съ болѣе обширнымъ я, изъ котораго приливаютъ спасительныя переживанiя. Тѣхъ, кто обладаетъ такими переживанiями достаточно отчетливо и достаточно

часто для того, чтобы они освѣщали имъ жизнь, совершенно не можетъ поколебать никакая критика, откуда бы она ни исходила, будь то критика академическая, или научная, или просто голосъ логическаго здраваго смысла. У нихъ было свое видѣніе и они *знаютъ*, — этого достаточно, — что мы живемъ въ невидимой духовной средѣ, откуда приходитъ къ намъ помощь, и что наша душа таинственно связана въ одно съ болѣе обширной душой, орудіями которой мы являемся.

Итакъ, какъ мнѣ кажется, можно утверждать, что идеи Фехнера не лишены прямой эмпирической провѣрки. Во всякомъ случаѣ есть нѣкоторая сторона жизни, которую легко можно было бы истолковать, въ случаѣ если бы эти идеи оказались истинными, но для которой нѣтъ яснаго объясненія, пока мы вмѣстѣ съ натурализмомъ допускаемъ, что человѣческое сознаніе есть самое высшее изъ существующихъ сознаній, или, вмѣстѣ съ дуалистическимъ теизмомъ, полагаемъ, что въ мірѣ существуетъ высшій разумъ, который, однако, не связанъ съ нашими умами. Меня всегда крайне изумляло, что философы абсолюта проявляли такъ мало интереса къ этой области жизни и такъ рѣдко пытались освѣтить ея явленія, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, повидимому, было очевидно, что такое полное довѣріе къ своимъ воззрѣніямъ они почерпали изъ нѣкотораго личнаго переживанія. Склонность къ логикѣ всегда была слишкомъ сильна у нихъ. Они предпочитали наиболѣе тощій методъ наиболѣе тучному, діалектическая абстракція была въ ихъ глазахъ гораздо больше достойной и академической, чѣмъ спутанныя и нездоровыя явленія личной біографіи.

Несмотря на презрѣніе раціонализма къ частному, личному и нездоровому, сила очевидности неудержимо влечетъ насъ, какъ мнѣ кажется, къ вѣрѣ въ существованіе какой-то сверхчеловѣческой жизни, съ которой, безъ вѣдома для насъ самихъ, мы можемъ со-сознавать. Быть можетъ, мы находимся въ мірѣ такъ же, какъ собаки и кошки въ нашихъ библіотекахъ; онѣ видятъ книги и слышатъ разговоръ, не чуя во всемъ этомъ никакого смысла. Интеллектуалистическія возраженія противъ этого отпадаютъ, разъ авторитетъ интеллектуалистической логики подорванъ критикой, и въ такомъ случаѣ положительная эмпирическая очевидность сохраняетъ силу. Аналогіи съ фактами обычной психологіи, патологіи, такъ называемаго психическаго изысканія и религіознаго опыта, устанавливаютъ, взятыя вмѣстѣ, прямо *колоссальную* вѣроятность въ пользу общей концепціи міра, почти тожественной съ концепціей Фехнера. Однако контуры сверхчеловѣческаго сознанія, существованіе котораго слѣдуетъ, такимъ образомъ, считать весьма вѣроятнымъ остаются крайне неопредѣленными и вопросъ о числѣ заключенныхъ въ немъ функціонально различныхъ „я“ остается открытымъ. Его можно представлять себѣ политеистически или монотеистически. Точка зрѣнія Фехнера, принимающаго существованіе отдѣльной души земли, функціонирующей въ качествѣ нашего ангела-хранителя, представляется мнѣ явно политеистичной. Но въ словѣ „политеизмъ“ обыкновенно усматриваютъ нѣчто обидное, поэтому лучше, можетъ быть, не употреблять его. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно, и это является результатомъ нашей критики абсолюта: несомнѣнно то, что единственный способъ избѣжать парадоксовъ и недоумѣній, отъ которыхъ, какъ отъ какого-то самоотравленія, страдаетъ послѣдовательно и до конца продуманная монистическая вселенная,— а именно отъ тайны „грѣхопаденія“ дѣйствительности, переходящей въ видимость, истины въ заблужденіе, совершенства въ несовершенство, однимъ словомъ, тайны зла; затѣмъ отъ тайны универсальнаго детерминизма, тайны цѣлостной вселенной, вѣчной и лишенной исторіи, и т. д.,—единственный способъ, повторяю я, освободиться отъ всего этого заключается въ томъ, чтобы открыто стать на точку зрѣнія плюрализма и допустить, что сверхчеловѣческое сознаніе, какъ бы обширно оно ни было, само окружено внѣшней средой и, слѣдовательно, конечно. Современный монизмъ настойчиво отрицаетъ свою солидарность съ монизмомъ Спинозы. Въ этомъ послѣднемъ,—поясняетъ онъ,—множественность растворяется и теряется въ единомъ, тогда какъ въ усовершенствованной идеалистической формѣ множественность сохраняется какъ таковая въ качествѣ вѣчнаго объекта единаго Самъ абсолютъ, такимъ образомъ, по представленію абсолютистовъ, имѣетъ плюралистическій объектъ. Но если самъ абсолютъ вынужденъ къ плюралистическому воззрѣнію, почему мы должны колебаться стать плюралистами на свой собственный рискъ? Почему мы должны включить наше многое въ то „единое“, которое приноситъ съ собой столько яда?

Итакъ, мнѣ кажется, что, идя по линіи наименьшаго сопротивленія, какъ въ богословіи, такъ и въ философіи, мы должны принять, вмѣстѣ съ сверхчеловѣческимъ сознаніемъ, еще идею о томъ, что это сознаніе не включаетъ въ себя всего, другими словами, что существуетъ Богъ, но что онъ конеченъ, что онъ ограниченъ въ своемъ могуществѣ или въ своемъ познаніи, или и въ томъ и другомъ. Врядъ ли мнѣ нужно указывать вамъ на то, что именно съ такимъ Богомъ входятъ въ активное общеніе обыкновенные люди; что же касается монистическихъ совершенствъ дѣлающихъ понятіе о Богѣ столь парадоксальнымъ, съ практической и нравственной точки зрѣнія, то они являются болѣе холодной прибавкой уединенныхъ профессорскихъ умовъ, оперирующихъ in distans лишь надъ понятіями, замѣщающими Бога.

Почему „опытъ“ и „разумъ“ не могли бы встрѣтиться на этой общей почвѣ? Почему бы имъ не сдѣлать другъ другу нѣкоторыхъ уступокъ? Развѣ не можетъ атеизмъ, который обыкновенно, но совершенно напрасно, связываютъ съ философіей непосредственнаго опыта, уступить мѣсто теизму, который теперь, какъ мы видимъ, основывается прямо на этомъ опытѣ, понимая его болѣе глубоко? И развѣ не можетъ раціонализмъ, удовлетворившись тѣмъ, что его апріорныя доказательства существованія Бога дѣйствительно уступили мѣсто эмпирической очевидности, отказаться отъ нѣкоторыхъ своихъ абсолютистскихъ претензій? Стоитъ только на ряду съ Богомъ признать какое бы то ни было безконечно малое „иное“ по отношенію къ нему, и раціонализмъ съ эмпиризмомъ могутъ подать другъ другу руку и заключить прочный миръ. Они оба могутъ тогда откинуть въ сторону всякія тощія абстракціи и совмѣстно стремиться, какъ это дѣлаютъ люди науки, путемъ аналогій и использованія всѣхъ доступныхъ имъ данныхъ, создать наиболѣе вѣроятную и наиболѣе приблизительную идею о томъ, чѣмъ можетъ быть божественное сознаніе въ своей конкретной дѣйствительности. Я бы совѣтовалъ молодымъ оксфордскимъ идеалистамъ серьезно отнестись къ такому рѣшенію вопроса. Я знаю мало людей, которымъ ихъ умственныя дарованія давали бы такое право на богатую жатву, обезпеченную, какъ мнѣ кажется, за всякимъ, кто, подобно Фехнеру и Бергсону, покинетъ болѣе тощій путь для болѣе тучнаго.

Уступчивость и примиреніе неотдѣлимы отъ плюралистической

философіи Только монистическій догматизмъ можетъ говорить о любой изъ своихъ гипотезъ: „или она истинна, или она не имѣетъ никакой цѣны; ее нужно принять или отбросить безъ всякихъ измѣненій“. Господствующій въ Оксфордѣ типъ монизма занялъ именно такую непримиримую и рѣзкую позицію, отчасти вслѣдствіе вошедшей въ поговорку академической приверженности къ тощимъ и элегантнымъ логическимъ рѣшеніямъ—отчасти вслѣдствіе ошибочнаго мнѣнія, что только въ такомъ направленіи можно найти прочный фундаментъ для религіи. Если бы оксфордскихъ ученыхъ можно было заподозрѣть въ невѣдѣніи чего бы то ни было, то могло бы показаться, что они ничего не знаютъ о великомъ эмпирическомъ движеніи къ плюралистической панпсихической концепціи міра: а это движеніе захватило наше поколѣніе; оно грозитъ быстро вытѣснить совсѣмъ ихъ методы и стать ихъ соперниками на религіозной почвѣ, если только они сами не захотятъ сдѣлаться его союзниками. Однако, несмотря на всю приверженность ихъ къ логическому механизму и техническому аппарату абсолютизма, я склоненъ думать, что ихъ вѣрность религіозному идеалу въ общемъ еще глубже. Особенно невѣроятнымъ мнѣ представляется, чтобы тѣ изъ послѣдователей этой школы, которые ближе стоятъ къ церкви, продолжали держаться своего спеціальнаго механизма, если только ихъ убѣдить въ томъ, что религія можетъ быть обезпечена и инымъ путемъ Пусть только начнутъ эмпиризмъ связывать съ религіей, какъ до сихъ поръ, вслѣдствіе страннаго недоразумѣнія, его связывали съ irreлигіозностью, и, я увѣренъ, быстро наступитъ новая эра какъ въ религіи, такъ и въ философіи. Пробужденіе общаго интереса къ философіи, которое съ такой силой обнаруживается теперь во всѣхъ странахъ, несомнѣнно покоится отчасти на религіозныхъ потребностяхъ. Въ виду того, что авторитетъ старыхъ традицій все болѣе и болѣе падаетъ, люди естественно начинаютъ прислушиваться къ авторитету разума или къ очевидности наличнаго факта. Они навѣрное не разочаруются, если внимательно отнесутся къ тому, что имъ можетъ сказать болѣе „тучный“ и болѣе радикальный эмпиризмъ. Я глубоко увѣренъ въ томъ, что такой эмпиризмъ является болѣе естественнымъ союзникомъ религіозной жизни, чѣмъ когда-нибудь была или можетъ стать діалектика. Правда, суевѣрія и всякаго рода нелѣпыя вѣрованія

Вспомните, что абсолютъ смущалъ насъ, между прочимъ, именно своей отчужденностью и чудовищностью,— я не знаю, право, болѣе подходящаго слова. Свойственная ему всеобъемлющая форма дѣлала его *природу* существенно гетерогенной нашей природѣ. Но это громадное различіе между абсолютизмомъ и плюрализмомъ отнюдь не обусловливаетъ различія въ матеріальномъ содержаніи вселенной —оно вытекаетъ исключительно изъ различія формы. Форма всего цѣлаго или монистическая форма приводитъ къ отчужденности, напротивъ, форма каждаго индивидуальнаго или плюралистическая форма оставляетъ интимность ненарушенной.

Каково бы ни было содержаніе міра, вамъ достаточно лишь допустить, что *многое* имѣетъ мѣсто вездѣ и всегда, что *ничто* реальное не можетъ быть свободнымъ отъ окружающей среды,— и вы не только не разрушите раціональности міра, какъ въ одинъ голосъ утверждаютъ абсолютисты, а, напротивъ, оставите міръ въ обладаніи наивысшей степенью раціональности, фактически достижимой нашими умами. Ваши отношенія къ міру, интеллектуальныя, эмоціональныя и дѣйственныя, останутся незыблемыми и будутъ соотвѣтствовать основнымъ требованіямъ вашей собственной природы.

Было бы очень жаль, если бы слово „раціональность“ ввело бы насъ теперь въ смущеніе. Это слово принадлежитъ къ числу тѣхъ хвалебныхъ словъ, на которыя претендуютъ обѣ стороны, потому что почти никто не пожелаетъ объявить свою философію системой ирраціональности.

Но подобно большинству словъ, употребляемыхъ въ хвалебномъ смыслѣ, слово „раціональный“ заключаетъ въ себѣ слишкомъ много значеній. Въ наиболѣе объективномъ значеніи употребляетъ это слово старая логика: связь между двумя вещами раціональна въ томъ случаѣ, если одну вещь можно вывести изъ другой, напримѣръ, понятіе смертнаго изъ понятія Сократа; а это можно сдѣлать только при условіи общности какого-нибудь свойства. Но такого рода раціональность есть именно та логика тожества, которую всѣ ученики Гегеля признаютъ неудовлетворительной. Они замѣняютъ ее высшей раціональностью отрицанія и противорѣчія и, такимъ образомъ, снова вносятъ неопредѣленность въ понятіе. Затѣмъ вы имѣете раціональность въ

эстетическомъ или въ телеологическомъ смыслѣ слова: всякая вещь раціональна постольку, поскольку она исполняетъ свое назначеніе, поскольку она прекрасна или хороша, поскольку она способствуетъ достиженію какой-нибудь цѣли или удовлетворенію какого-нибудь желанія. Гегель опять-таки называетъ раціональнымъ все, что „дѣйствительно“. Я самъ еще недавно говорилъ, что раціональнымъ кажется все то, что даетъ намъ возможность совершить дѣйствіе, которое мы стремимся выполнить. Лучше было бы совсѣмъ отказаться отъ слова „раціональный“, чѣмъ вступать въ чисто словесный споръ о томъ, кто имѣетъ бо́льшее право на него.

Можетъ быть, слова „отчужденность“ и „интимность“, которыми я пользовался въ моей первой лекціи, лучше выражаютъ контрастъ, на которомъ я настаиваю, чѣмъ слова „раціональность“ и „ирраціональность“; поэтому, я буду придерживаться своихъ терминовъ. И вотъ я утверждаю, что понятіе „единаго“ порождаетъ отчужденность, а понятіе „многаго“—интимность; о моихъ основаніяхъ для такого утвержденія я слишкомъ много распространялся и, убѣдили ли онѣ васъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ онѣ вамъ теперь достаточно знакомы. Но что же въ сущности мы желаемъ сказать, когда называемъ вселенную многимъ, или когда мы называемъ ее единымъ?

Съ прагматической точки зрѣнія плюрализмъ, или ученіе о множественности вселенной, утверждаетъ лишь то, что различныя части дѣйствительности *могутъ входить во внѣшнія отношенія*. Всякая вещь, какую вы себѣ только можете представить, какъ бы обширна она ни была и какъ бы много она въ себѣ ни вмѣщала, имѣетъ, съ плюралистической точки зрѣнія, съ самаго начала „внѣшнюю“ среду, съ тѣми или другими свойствами и размѣрами. Вещи существуютъ другъ „съ“ другомъ различными способами, но не существуетъ ничего такого, что бы все въ себя включало или надо всѣмъ господствовало. За каждой фразой слѣдуетъ слово „и“. Всегда что-нибудь да ускользаетъ. „Все еще не вполнѣ“—вотъ слова, которыя можно примѣнить даже къ самымъ удачнымъ попыткамъ найти нѣчто всеобъемлющее гдѣ бы то ни было во вселенной. Такимъ образомъ, плюралистическій міръ болѣе похожъ на федеративную республику, чѣмъ на имперію или королевство. Сколько бы фактовъ вы ни собрали воедино,

сколько бы элементовъ вы ни соотнесли къ какому-нибудь дѣйствительному центру сознанія или дѣйствія, всегда останутся такіе, которые сохраняютъ свою автономію, отсутствуютъ и не сводятся къ единству.

Монизмъ, съ другой стороны, утверждаетъ, что если вы проникнете въ дѣйствительность какъ такую, въ дѣйствительность дѣйствительности, вы увидите, что тамъ каждая вещь связана со *всѣми другими* вещами въ единой, обширной, мгновенно совокупной полнотѣ, что ничто тамъ не можетъ, *ни въ какомъ* отношеніи, ни въ фукціональномъ, ни въ субстанціальномъ, не быть въ чемъ-либо иномъ, такъ какъ всѣ вещи взаимно проникаютъ другъ друга и входятъ другъ въ друга въ великомъ цѣлостномъ сліяніи.

Для того, чтобы стать на плюралистическую точку зрѣнія, нужно допустить лишь одно, а именно, что дѣйствительность построена такъ, какъ мы сами находимъ ее эмпирически осуществленной во всякомъ минимумѣ конечной жизни. Вотъ къ чему это сводится. ничто реальное не является абсолютно простымъ, каждая мельчайшая частица опыта есть multum in parvo во множествѣ отношеній, каждое отношеніе есть аспектъ, свойство или функція, сторона, съ которой подходятъ къ данному, или сторона, съ которой оно подходитъ къ чему-нибудь другому; каждая частица дѣйствительности, активно вступая въ одно изъ этихъ отношеній, *тѣмъ самымъ* не вовлекается одновременно во всѣ остальныя отношенія. Не *всѣ* отношенія другъ съ другомъ солидарны (solidaires), какъ говорятъ французы. Не теряя своей тожественности, вещь можетъ присоединить къ себѣ или откинуть отъ себя какую-нибудь другую вещь, подобно бревну, о которомъ я говорилъ: принимая новыхъ носильщиковъ и оставляя старыхъ, оно можетъ пройти какой угодно путь съ самымъ скромнымъ сопровожденіемъ.

Напротивъ, для монизма всякая вещь, осуществляемъ мы ее или нѣтъ, увлекаетъ за собой всю вселенную и ничего не оставляетъ въ сторонѣ. Бревно начинаетъ двигаться и приходитъ на мѣсто со всѣми своими носильщиками. Согласно монизму, если бы что-нибудь могло быть отдѣлено, оно никогда не могло бы быть присоединено вновь. Такимъ образомъ, прагматическое различіе между обѣими системами опредѣленно. Если *a* находится

внѣ поля зрѣнія *b*, или не въ соприкосновеніи съ нимъ, или, короче говоря, вообще „внѣ“ его, то, согласно монизму, оно навсегда должно остаться въ такомъ положеніи, оно никогда не можетъ соединиться съ *b*. Плюрализмъ не допускаетъ, что, въ иномъ случаѣ, можетъ возникнуть между ними взаимодѣйствіе, что они могутъ такъ или иначе соединиться вновь. Монизмъ не признаетъ существованія „иныхъ случаевъ“ въ дѣйствительности, то-есть въ дѣйствительности *реальной* или абсолютной.

Различіе, которое я пытаюсь опредѣлить, сводится, какъ вы видите, ни къ чему иному, какъ къ различію между тѣмъ, что я раньше назвалъ формой каждаго индивидуальнаго и формой всего цѣлаго дѣйствительности. Съ точки зрѣнія плюрализма, вещи реально существуютъ въ формѣ каждаго индивидуальнаго или раздѣлительно. Монизмъ полагаетъ, что только форма всего цѣлаго или собирательно-единаго является формой раціональной. Форма всего цѣлаго не допускаетъ возникновенія и исчезновенія связей. такъ какъ всѣ части по существу и навѣки совокупны. При формѣ каждаго индивидуальнаго, напротивъ, вещь можетъ, при помощи промежуточныхъ вещей, соединяться съ такой вещью, съ которой у нея нѣтъ непосредственной и по существу связи. Такимъ образомъ, вещь всегда находится во всевозможныхъ связяхъ, которыя не должны быть непремѣнно осуществлены въ данный моментъ. Ихъ осуществленіе зависитъ отъ того, какія посредствующія звенья можно функціонально вставить: слово „или“ выражаетъ подлинную дѣйствительность. Такимъ образомъ, пока я говорю, я могу глядѣть *или* передъ собой, *или* направо, *или* налѣво, и въ каждомъ изъ этихъ случаевъ промежуточные пространство, воздухъ и эоиръ дадутъ мнѣ возможность видѣть различныя части этой аудиторіи. Мое бытіе здѣсь не зависитъ ни отъ одного изъ этихъ фактовъ.

Если форма каждаго индивидуальнаго, будучи формой временности явленія, есть въ то же время вѣчная форма дѣйствительнаго, то все-таки нашъ міръ представляетъ изъ себя нѣчто связное, а не воплощенную безсвязность, какъ утверждаютъ многіе абсолютисты. Наша „множественная вселенная“ все-таки образуетъ „единую вселенную“: ибо каждая часть, не будучи въ дѣйствительномъ и непосредственномъ соединеніи, тѣмъ не менѣе потенціально или косвенно соединена со всякой другой, даже наибо-

лѣе отъ нея удаленной частью, благодаря тому обстоятельству, что каждая часть неразрывно связана и какъ бы смѣшана съ своими ближайшими сосѣдними частями. Правда, такая форма связи отличается отъ монистической формы Alleinheit; это не универсальное совокупленіе или интеграція всѣхъ вещей durcheinander; это та форма связи, которую я называю формой нанизанности, непрерывности, смежности или сцѣпленія. Если вы предпочитаете греческія слова, то вы можете назвать эту форму—синехетической. Во всякомъ случаѣ вы видите, что эта форма діаметрально противоположна той, которую выставляетъ монизмъ, то-есть формѣ сплошного единства всѣхъ вещей въ одномъ единомъ. Вы видите также, что эта концепція тѣсно связана съ идеей, на защиту которой я потратилъ такъ много труда, съ идеей сплошного единства смежныхъ элементовъ опыта, сліянія каждаго преходящаго момента конкретно чувствуемаго переживанія съ своими непосредственными сосѣдями. Установленіе этого сцѣпленія сосѣднихъ частицъ конкретнаго переживанія и вытекающее отсюда признаніе разобщеній переживанія за искусственные продукты нашей способности образовывать понятія—вотъ что отличаетъ эмпиризмъ, названный мною „радикальнымъ", отъ того эмпиризма,—пугала традиціонной раціоналистической критики,—который справедливо или несправедливо обвиняется въ томъ, что онъ разсѣкаетъ опытъ на атомистическія ощущенія, неспособныя соединяться другъ съ другомъ, пока не спустится на нихъ свыше чисто интеллектуальный принципъ и не охватитъ ихъ своими соединительными категоріями.

Итакъ, я представилъ вамъ ясно, насколько мнѣ это было возможно, чистую альтернативу, и всю тайну различія между плюрализмомъ и монизмомъ. Весь вопросъ помѣщается въ скорлупѣ орѣха является ли множественность въ единствѣ, несомнѣнно характеризующая міръ, въ которомъ мы живемъ, свойствомъ одного лишь абсолютнаго цѣлаго, такъ что въ этомъ громадномъ единомъ цѣломъ нужно видѣть необходимое [illegible] какой бы то ни было множественности, то-есть, другими словами, принять раціоналистическую цѣлостную вселенную, цѣльную, неразбавленную и полную? или же конечные элементы обладаютъ своими природными формами множественности въ единствѣ и тамъ, гдѣ ихъ единство не непосредственно, они непрерывно

переходятъ другъ въ друга при помощи посредствующихъ звеньевъ, при чемъ каждое изъ этихъ звеньевъ составляетъ одно цѣлое съ своими сосѣдями, хотя это цѣлостное „единство" никогда не достигаетъ абсолютной полноты?

Дилемма поставлена опредѣленно. Кромѣ того, мнѣ кажется, что оба члена дилеммы ведутъ къ прагматически различнымъ этическимъ заповѣдямъ, по крайней мѣрѣ, онѣ *могутъ* стать такими для нѣкоторыхъ индивидуумовъ. Но если плюралистическій членъ вамъ представляется внутренно ирраціональнымъ, противорѣчащимъ самому себѣ и абсурднымъ, то мнѣ больше нечего сказать въ его защиту. Я постарался въ предыдущихъ лекціяхъ, насколько могъ, обезоружить интеллектуалистическія reductiones ad absurdum и теперь я предоставляю вамъ сдѣлать выводы. Что бы я ни сказалъ еще, несомнѣнно, что каждый изъ васъ приметъ плюрализмъ, или отвергнетъ его, въ зависимости отъ того, куда его влечетъ чутье раціональности. Единственно, на чемъ я энергично настаиваю—это то, что плюрализмъ, какъ гипотеза, совершенно координированъ съ монизмомъ. *Возможно*, что въ концѣ концовъ этотъ міръ есть цѣлостная вселенная; но, съ другой стороны, *возможно* также, что вселенная не закруглена и не замкнута, а только нанизана. Дѣйствительность *можетъ*, во всякомъ случаѣ, существовать въ той раздѣлительной формѣ, въ которой она является нашимъ чувствамъ. На этой возможности я и настаиваю.

Такія альтернативы разрѣшаются обыкновенно въ зависимости отъ общаго воззрѣнія индивида въ области вѣроятнаго. Здѣсь [illegible] „волѣ къ вѣрѣ". Въ нѣ[illegible] мною въ Гарвардѣ я говорилъ [illegible] который я называю „лѣстницей вѣры" [illegible] хотя и отличается кореннымъ [illegible] умѣнниковъ [illegible], имѣетъ тѣмъ не менѣе [illegible] форму. Я думаю, что если я вамъ опишу [illegible] въ немъ ходъ своихъ собственныхъ [illegible]

[illegible] возникаетъ представленіе о мірѣ [illegible]—спрашиваете вы.

[illegible] въ нѣкоторыхъ случаяхъ [illegible] самому себѣ.

Оно *можетъ* быть истиннымъ, продолжаете вы, здѣсь и въ данное время.

Оно имѣетъ *всѣ данныя* для того, чтобы быть истиннымъ, *хорошо, если бы оно было истиннымъ*, оно *должно было бы* быть истиннымъ,—чувствуете вы теперь.

Оно *должно* быть истиннымъ, нашептываетъ вамъ какой-то убѣдительный голосъ; и, наконецъ,—какъ конечный результатъ,—

Его *нужно считать истиннымъ*, рѣшаете вы; оно *будетъ* имѣть для *васъ* значеніе истины.

И такой процессъ мышленія можетъ въ концѣ концовъ привести васъ, въ нѣкоторыхъ особыхъ случаяхъ, къ полной увѣренности.

Ни одна изъ ступеней этого процесса не имѣетъ логической цѣнности и тѣмъ не менѣе такимъ именно способомъ монисты, равно и плюралисты усвоиваютъ и отстаиваютъ свои воззрѣнія. Мы видимъ здѣсь, какъ жизнь выходитъ изъ границъ логики, какъ теоретическій разумъ изыскиваетъ аргументы въ пользу тѣхъ выводовъ, которые уже сдѣлалъ практическій разумъ. Такимъ именно способомъ приходятъ нѣкоторые изъ насъ къ незаконченной плюралистической вселенной; и такимъ же способомъ другіе приходятъ къ внѣвременной навѣки завершенной вселенной.

Но плюралистическая философія, представляющая гипотезу незавершенности плюралистической вселенной, какъ наиболѣе вѣроятную гипотезу, полагаетъ въ то же время, что она сама можетъ исправлять эту незавершенность при помощи насъ, такъ какъ своими дѣйствіями мы восполняемъ отчасти то, что въ ней не связано. „Мы пользуемся тѣмъ, что мы существуемъ, и тѣмъ, что имѣемъ для того, чтобы познавать; а тѣмъ, что мы познаемъ,—для того, чтобы существовать и имѣть еще больше“ [1]). Такимъ образомъ, философія и дѣйствительность, теорія и дѣйствіе, работаютъ нераздѣльно въ одной сферѣ.

На этомъ я заканчиваю мои скромныя лекціи; и когда вы оглянетесь на нихъ, онѣ вамъ несомнѣнно покажутся недостаточно связанными и послѣдовательными. Единственно, на что я надѣюсь, это то, что эти лекціи наведутъ васъ на нѣкоторые

[1]) *Blondel*, Annales de Philosophie Chrétienne, Juin, 1906, p. 241.

вопросы; если же въ нихъ окажется достаточно выдвинутымъ одинъ методологическій вопросъ, то я готовъ вполнѣ удовлетвориться этимъ. Я хотѣлъ показать, что *наступило время расширить и сдѣлать болѣе твердымъ тотъ фундаментъ, на которомъ покоится изслѣдованіе этихъ вопросовъ*. Для этого я привлекъ Фехнера и Бергсона, описательную психологію и религіозныя переживанія, и даже попытался коснуться психическаго изысканія и другихъ дикихъ звѣрей философской пустыни. Можетъ быть вслѣдствіе того, что Платонъ и Аристотель, съ ихъ интеллектуализмомъ, лежатъ у васъ въ основѣ философскихъ занятій, оксфордскій трансцендентализмъ, какъ мнѣ кажется, слишкомъ исключительно отмѣтилъ себя тощими логическими разсужденіями, которыя одинаково примѣнимы ко всѣмъ мыслимымъ мірамъ, мірамъ совершенно отличнымъ, по своей эмпирической структурѣ, отъ нашего. Какъ будто дѣйствительныя особенности этого міра не имѣютъ никакого значенія для содержанія истины. Но этого быть не можетъ, и философія будущаго должна слѣдовать примѣру науки, съ большей и большей тщательностью принимая ихъ во вниманіе. Я бы попросилъ болѣе молодыхъ членовъ этой просвѣщенной аудиторіи сочувственно отнестись къ моимъ соображеніямъ. Если вы послѣдуете моему совѣту и двинетесь дальше впередъ по тому пути, который такъ заманчиво открылся передъ нами, благодаря Фехнеру и Бергсону, если вы можете сдѣлать свои философскіе выводы, безразлично монистическіе или плюралистическіе, исходя изъ *особенностей жизни*,—то я скажу, съ чувствомъ радости, то, что я говорю и теперь: „Возвѣщайте, возвѣщайте конецъ моихъ печальныхъ рифмъ, но возвѣстите также приходъ болѣе великаго менестреля“.

ПРИБАВЛЕНІЕ I.

Вещь и ея отношенія [1]).

Потоку непосредственнаго опыта присуща, повидимому, совершенная непрерывность. Пока рефлексія не раздробитъ на части міръ, воспринятый нами инстинктивно, активное чувство жизни, которымъ мы всѣ обладаемъ, освѣщаетъ само себя и не наталкиваетъ насъ ни на какіе парадоксы. Затрудненія, которыя оно встрѣчаетъ, заключаются въ разочарованіяхъ и колебаніяхъ; противорѣчій интеллектуальнаго порядка оно не знаетъ.

Однако, когда начинаетъ дѣйствовать рефлектирующій интеллектъ, онъ обнаруживаетъ много непостижимаго въ текущемъ процессѣ опыта. Различая элементы и части этого послѣдняго, онъ даетъ имъ отдѣльныя названія и то, что онъ такимъ образомъ разъединяетъ, ему не такъ легко вновь соединить. Пирронизмъ принимаетъ ирраціональность и съ большимъ увлеченіемъ подвергаетъ ее діалектической обработкѣ. Другія философскія системы,—однѣ игнорируя діалектическую процедуру, другія сопротивляясь ей, третьи, наконецъ, обращая ее противъ самой себя, путемъ отрицанія ея первоначальныхъ отрицаній,—пытаются возстановить непрерывность чувствъ жизни и поставить искупленіе на мѣсто прежней невинности. Степень совершенства, съ какою той или иной системѣ удается выполнить эту задачу, является мѣрой успѣха этой системы у людей и ея значенія въ исторіи философіи. Въ статьѣ, озаглавленной „Міръ чистаго опыта" [2]), я также пытался, въ формѣ эскиза, освѣтить эту проблему и, оспаривая нѣкоторыя изъ основныхъ положеній діалектики, я настаивалъ, не входя въ подробности, на томъ, что непосредственно испытываемыя отношенія соединенія столь же реальны, какъ что бы то ни было другое. Для того, чтобы мой эскизъ не казался слишкомъ *наивнымъ*, я долженъ ближе разсмотрѣть подробности вопроса и я намѣренъ сдѣлать это въ настоящемъ очеркѣ.

[1]) Перепечатано съ небольшими редакціонными измѣненіями изъ Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol. II, New-York, 1905.

[2]) Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol. I, № 20, p. 566.

I.

„Чистымъ опытомъ" я назвалъ непосредственный потокъ жизни, который даетъ матеріалъ нашей рефлексіи, появляющейся позже съ своими дискурсивными категоріями. Только относительно новорожденныхъ младенцевъ и людей, приведенныхъ сномъ, лѣкарствами, болѣзнями или побоями въ полукоматозное состояніе, можно предположить, что они обладаютъ чистымъ опытомъ въ буквальномъ смыслѣ этого слова, то-есть что ни одно „вотъ это" еще не превратилось для нихъ въ опредѣленное „что именно", хотя готово имъ сдѣлаться; такой опытъ полонъ какъ единства, такъ и множественности, но въ формахъ, которыя не обнаруживаются: онъ непрерывно измѣняется, но измѣняется такъ неопредѣленно, что его фазы взаимно проникаютъ одна другую и нѣтъ возможности уловить точки опоры для различеній или отожествленія. Въ такомъ видѣ чистый опытъ является лишь другимъ именемъ для ощущенія, или чувствованія. Но потокъ его обнаруживается только тогда, когда онъ начинаетъ выдѣлять нѣкоторыя рельефныя части, и послѣднія начинаютъ отожествляться, фиксироваться и абстрагироваться; такъ что опытъ течетъ теперь какъ бы пробуравленный прилагательными, существительными, предлогами и союзами. Его чистота—лишь относительное понятіе, указывающее на соотвѣтственное количество еще не превращенныхъ въ слова ощущеній, которыя онъ продолжаетъ усвоивать.

Какъ бы далеко назадъ мы ни прослѣдили, повсюду потокъ, какъ единое цѣлое и въ своихъ частяхъ, есть потокъ вещей соединенныхъ и разъединенныхъ. Великія continua времени, пространства и я включаютъ въ себя всѣ вещи, связываютъ ихъ и текутъ безпрепятственно вмѣстѣ. Вещи, которыя они въ себя включаютъ, являются разъединенными въ однихъ отношеніяхъ и

непрерывными въ другихъ. Нѣкоторыя ощущенія сцѣпляются съ нѣкоторыми идеями, другія несовмѣстимы. Нѣсколько свойствъ вмѣстѣ наполняютъ какое-нибудь пространство, или же взаимно изъ него другъ друга исключаютъ. Они постоянно соединяются въ группы, которыя движутся какъ единицы, въ другихъ же случаяхъ они отдѣляются другъ отъ друга. Ихъ измѣненія внезапны и прерывисты; по своей природѣ они или похожи другъ на друга, или же другъ отъ друга отличаются; и такимъ образомъ они попадаютъ или въ одинаковые или въ неодинаковые ряды.

Во всемъ этомъ непрерывность и прерывность являются абсолютно координированными данными непосредственнаго чувствованія. Соединенія такіе же первоначальные элементы „факта", какъ и различенія и раздѣленія. Тѣмъ же актомъ, которымъ я чувствую, что эта текущая минута является новымъ моментомъ моей жизни, я чувствую также, что эта минута есть продолженіе моей прежней жизни, и это чувствованіе непрерывности отнюдь не дисгармонируетъ съ одновременнымъ чувствованіемъ новизны. Больше того, они гармонично согласуются. Предлоги, связки, союзы—„есть", „не есть", „затѣмъ", „прежде", „въ", „на", „около", „между", „рядомъ", „подобно", „различно", „какъ", „но"—всплываютъ въ потокѣ чистаго опыта, въ потокѣ конкретныхъ данныхъ или чувствованій, такъ же естественно, какъ и существительныя и прилагательныя, и снова расплываются въ немъ, когда мы ихъ примѣняемъ къ какой-нибудь новой части потока.

II.

На вопросъ о томъ, почему мы должны перевести опытъ изъ болѣе конкретной и болѣе чистой формы въ форму болѣе интеллектуализированную, заполняя его все большимъ и большимъ количествомъ дискурсивныхъ различій, раціонализмъ и натурализмъ даютъ разные отвѣты.

Раціонализмъ отвѣчаетъ, что теоретическая жизнь имѣетъ абсолютное значеніе и интересы ея носятъ императивный характеръ, что понимать жизнь—просто-на-просто долгъ человѣка, и что нечего разсуждать съ тѣмъ, кто ставитъ объ этомъ вопросъ, потому что фактомъ разсужденія онъ устраняетъ поводъ къ нему.

Натурализмъ отвѣчаетъ, что окружающая среда въ такой же мѣрѣ убиваетъ насъ, въ какой и поддерживаетъ, и что стремленіе сырого опыта уничтожить самого испытывающаго ослабляется какъ разъ по мѣрѣ того, какъ тѣ элементы опыта, которые имѣютъ практическое значеніе для жизни, извлекаются путемъ анализа изъ непрерывнаго потока, и словесно фиксируются и соединяются, такъ что мы получимъ возможность знать, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло, и во-время на это реагировать. Если бы чистый опытъ, говоритъ натуралистъ, былъ всегда совершенно здоровымъ, то никогда не возникло бы необходимости изолировать или облечь въ слова тѣ или иные изъ его элементовъ. Мы пріобрѣтали бы свой опытъ, не произнося никакихъ словъ, и пользовались бы имъ, не прибѣгая къ помощи интеллекта. То обстоятельство, что натурализмъ, въ своемъ объясненіи, опирается на идею о „реакціи", предполагаетъ, что всякій разъ, какъ мы интеллектуализируемъ какой-нибудь сравнительно чистый опытъ, мы должны это дѣлать для того, чтобы спуститься на уровень опыта еще болѣе чистаго и конкретнаго, и что если интеллектъ стоитъ одиноко посреди своихъ абстрактныхъ терминовъ и обобщенныхъ имъ отношеній и не помѣщаетъ себя вмѣстѣ съ своими выводами въ какую-нибудь часть непосредственнаго потока жизни, то онъ не выполняетъ до конца своей функціи и останавливается въ серединѣ своего нормальнаго пути.

Большинство современныхъ раціоналистовъ согласится съ тѣмъ, что натурализмъ даетъ довольно вѣрное объясненіе того, какимъ образомъ возникъ первоначально интеллектъ, но оно отвергнетъ эти дальнѣйшіе его выводы. Въ данномъ случаѣ, скажутъ раціоналисты, мы имѣемъ нѣчто аналогичное половой любви Возникнувъ изъ животной потребности производить новое поколѣніе, эта страсть развила вторично такія властныя духовныя потребности, что если вы спросите, къ чему нужно появленіе новаго поколѣнія, вамъ отвѣтятъ: „главнымъ образомъ для того, чтобы продолжалась любовь". Тоже относится и къ нашему интеллекту. Онъ возникъ первоначально въ качествѣ практическаго средства къ услугамъ жизни; но случайно онъ развилъ въ себѣ функцію познанія абсолютной истины; и сама жизнь существуетъ теперь какъ будто, главнымъ образомъ, для того, чтобы дать этой функціи возможность осуществленія Но

истина и познаніе ея пребываютъ въ кругу отвлеченныхъ и общихъ понятій, такъ что интеллектъ исполняетъ теперь свою высшую функцію исключительно въ этой области и ему нѣтъ надобности вновь спускаться въ сферу чистаго опыта.

Если противоположность между направленіями, которыя я обозначилъ какъ натурализмъ и раціонализмъ, не вполнѣ выяснилась читателю, то, можетъ быть, примѣръ сдѣлаетъ ее болѣе конкретной. Брэдли, напримѣръ, является крайнимъ раціоналистомъ. Онъ допускаетъ, что нашъ интеллектъ первоначально имѣетъ практическое значеніе, но онъ прибавляетъ, что для философовъ единственная практическая потребность — это Истина [1]). Кромѣ того, нужно предполагать, что истина „когерентна". Чтобы въ той или иной мѣрѣ понять непосредственный опытъ какъ истину, его нужно расщепить на субъекты и свойства, на элементы и отношенія. Но расщепленный, такимъ образомъ, опытъ становится менѣе когерентнымъ, чѣмъ когда бы то ни было. Взятый въ сыромъ видѣ, опытъ не имѣетъ никакихъ внутреннихъ различій; если же его интеллектуализировать, онъ весь превращается въ различія и теряетъ свое единство. „Такое распредѣленіе можетъ имѣть рабочее значеніе, но теоретическая проблема этимъ не разрѣшается" (p. 23). Вопросъ стоитъ такъ: „*Какимъ образомъ* различіе можетъ существовать въ гармоніи съ единствомъ?" (p. 118). Вернуться къ чистому опыту безполезно. „Чувствованіе само по себѣ не даетъ отвѣта на нашу загадку" (p. 104). Даже если ваша интуиція есть фактъ, она не есть *пониманіе*. „Это чистое переживаніе, не дающее когерентной картины" (pp. 108—109). Данныя непосредственнаго опыта, выставляемыя въ качествѣ фактовъ или истинъ, „я нахожу отвергнутыми моимъ интеллектомъ на томъ основаніи что эти данныя противорѣчатъ себѣ самимъ. Они представляютъ изъ себя комплексы различныхъ элементовъ, соединенныхъ такимъ способомъ, который интеллектъ не чувствуетъ своимъ способомъ и который онъ не можетъ повторить какъ свой. Ибо для того, чтобы получить удовлетвореніе, мой интеллектъ долженъ понимать, а понимать онъ не въ состояніи, если имѣетъ передъ собой кучу набросанныхъ другъ на друга вещей" (p. 570). Такимъ образомъ Брэдли, защи-

[1]) Appearance and Reality, pp. 152—153.

щая исключительно интересы „пониманія" (какъ онъ понимаетъ эту функцію), навсегда отворачивается отъ конечнаго опыта. Истина должна находиться въ противоположномъ направленіи, а именно, въ направленіи абсолюта. Итакъ, этотъ видъ раціонализма и натурализмъ, или (какъ я теперь назову его) прагматизмъ, отнынѣ направляются по противоположнымъ путямъ. Для одного наиболѣе истинными являются тѣ интеллектуальные продукты, которые, обращая свой взоръ къ абсолюту, удачнѣе всего символизируютъ способы, которыми пользуется абсолютъ для соединенія множества и единства. Для другого же наиболѣе истинными являются тѣ интеллектуальные продукты, которые успѣшнѣе всего погружаются назадъ въ конечный потокъ чувствованія и легче всего сливаются съ какой-нибудь волной или маленькой струей этого потока. Такое сліяніе доказываетъ не только то, что интеллектуальный процессъ былъ истиннымъ (подобно тому, какъ сложеніе можетъ „доказать", что вычитаніе сдѣлано вѣрно), но оно устанавливаетъ также, согласно прагматизму, все то, что мы думаемъ, когда называемъ его истиннымъ. Вообще наши отвлеченныя и общія понятія истинны или ложны лишь постольку, поскольку они ведутъ насъ, успѣшно или неуспѣшно, назадъ въ сферу чувственнаго переживанія.

III.

Въ шестомъ раздѣлѣ моей статьи „Міръ чистаго опыта" я, въ общемъ, призналъ себя сторонникомъ того взгляда, присущаго здравому смыслу, который утверждаетъ, что одинъ и тотъ же міръ познается нашими различными умами, но я оставилъ безъ разсмотрѣнія тѣ діалектическіе аргументы, согласно которымъ такой взглядъ абсурденъ въ логическомъ отношеніи. Обычное основаніе, приводимое въ пользу его абсурдности, это то, что онъ ставитъ объектъ (а именно міръ) одновременно въ два отношенія: съ одной стороны въ отношеніе къ моему уму, а съ другой стороны, въ нашемъ, въ то время какъ терминъ взятый во второмъ отношеніи логически не можетъ остаться тѣмъ же, какимъ онъ былъ первоначально.

Мнѣ такъ часто приходилось слышать это выраженіе въ спорахъ съ абсолютистами [illegible]

стоятельно, нанесло бы такой страшный ударъ моему радикальному эмпиризму, что я принужденъ внимательно прислушаться къ нему и серьезно изслѣдовать его силу.

Допустимъ, напримѣръ, что предметомъ нашего разсужденія является терминъ *M*, о которомъ мы утверждали, что онъ, съ одной стороны, относится къ *L*, а съ другой стороны,—къ *N*; и пусть эти два отношенія соотвѣтственно символизуются: *L—M* и *M—N*. Когда теперь я предполагаю, что можетъ непосредственно возникнуть опытъ, данный въ видѣ *L—M—N*, безъ всякаго слѣда удвоенія или внутренняго расщепленія въ *M*, то мнѣ говорятъ, что это лишь вульгарное заблужденіе; что *L—M—N* логически обозначаетъ два различныхъ опыта, именно *L—M* и *M—N*, и что хотя абсолютъ можетъ и на самомъ дѣлѣ долженъ, благодаря своей высшей точкѣ зрѣнія, прочесть въ обоихъ изданіяхъ *M* свой собственный видъ единства, тѣмъ не менѣе, какъ элементы конечнаго опыта, оба *M* навсегда отдѣлены другъ отъ друга, міръ между ними разорванъ на двѣ части и между ними нѣтъ никакого моста.

При обсужденіи этого діалектическаго положенія нужно остерегаться соскользнуть съ логической точки зрѣнія на точку зрѣнія физическую. Очень легко, выбирая какой-нибудь конкретный примѣръ для фиксированія своихъ идей, остановиться въ своемъ выборѣ на такомъ, въ которомъ буква *M* изображала бы то или иное собирательное существительное и это существительное, относясь, съ одной стороны, къ *L* и, съ другой стороны, къ *N*, являлось бы внутренно двумя вещами, въ то время, когда оно находилось бы во внѣшнихъ отношеніяхъ къ *L* и *N*. Такимъ образомъ, можно было бы сказать: „Давидъ Юмъ, тѣло котораго вѣсило столько-то, своимъ ученіемъ оказываетъ вліяніе на потомство". Тѣло и ученіе—двѣ вещи, между которыми наши конечные умы не могутъ установить никакого реальнаго тожества, хотя они относятся къ одному имени. И затѣмъ можно было бы продолжать: „Только абсолютъ можетъ привести къ единству такое отсутствіе тожества". Такихъ примѣровъ, я повторяю, мы должны избѣгать, такъ какъ діалектическое познаніе, если только оно сколько-нибудь истинно, должно имѣть всеобщее примѣненіе къ элементамъ и отношеніямъ. Оно должно быть истиннымъ какъ по отношенію къ отвлеченнымъ единствамъ, такъ и по отношенію къ собирательнымъ существительнымъ; и если мы желаемъ испытать его на конкретныхъ примѣрахъ, мы должны выбирать самые простые примѣры, для того чтобы данныя матеріальнаго порядка не навели бы насъ на постороннія соображенія.

Взятое, такимъ образомъ, въ самыхъ общихъ чертахъ, положеніе абсолютистовъ пользуется, повидимому, въ качествѣ большой посылки, той идеей Юма, „что всѣ наши различныя воспріятія суть различныя существованія и что умъ никогда не воспринимаетъ никакой реальной связи между различными существованіями". Несомнѣнно, разъ мы употребляемъ двѣ фразы, когда говоримъ сперва объ отношеніи *M* къ *L*, а затѣмъ объ отношеніи *M* къ *N*, мы имѣемъ, или имѣли, два различныхъ воспріятія,—и все остальное вытекало бы отсюда надлежащимъ образомъ. Но точкой отправленія этого разсужденія является, повидимому, фактъ существованія двухъ *фразъ*; а это наводитъ на мысль, что все доказательство носитъ, быть можетъ, чисто словесный характеръ. Возможно ли, чтобы все, къ чему пришла діалектика, сводилось къ тому, чтобы приписать опыту, о которомъ она говоритъ, структуру, подобную структурѣ языка, при помощи котораго мы описываемъ этотъ опытъ? Неужели мы должны утверждать объективную двойственность *M* только на томъ основаніи, что мы его дважды называемъ, когда говоримъ о двухъ его отношеніяхъ?

Откровенно говоря, я не могу себѣ представить другихъ основаній, кромѣ этого, въ пользу діалектической аргументаціи [1]). Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ думать не о нашихъ словахъ, а о тѣхъ простыхъ конкретныхъ данныхъ, которыя этими словами выражены, самъ опытъ опровергнетъ разсматриваемый парадоксъ. Дѣйствительно, при анализѣ нашего объекта, мы пользуемся двумя различными понятіями, но мы все время знаемъ, что эти понятія являются лишь замѣстителями, и что *M* въ *L—M* и *M* въ *M—N* *обозначаютъ* (т.-е. могутъ привести къ ней и опредѣлить) одну и ту же часть—*M*—чувственнаго опыта. Это постоянное тожество извѣстныхъ единицъ, или подчеркиваній

[1]) Технически, повидимому, *ее* можно классифицировать какъ fallacia a sensu composito ad sensum divisum. Двойственность, приписываемая двумъ цѣлымъ, *L—M* и *M—N*, затѣмъ приписывается одной изъ ихъ частей, *M*.

рельефнаго, или пунктовъ, или объектовъ, или членовъ,—называйте ихъ какъ угодно,—непрерывнаго опыта является какъ разъ одной изъ тѣхъ соединительныхъ его чертъ, на существованіи которыхъ я считаю своимъ долгомъ такъ горячо настаивать. Ибо тожества являются частями неразрушимой структуры опыта. Когда я слышу ударъ колокола и его послѣдовательный образъ замираетъ по мѣрѣ того, какъ жизнь течетъ дальше, я все еще прислушиваюсь къ этому удару, какъ къ „тому же удару колокола". Когда я вижу вещь *M*, налѣво отъ которой находится *L*, а направо—*N*, то я вижу ее *какъ* одно *M*; и если вы скажете мнѣ, что я долженъ въ данномъ случаѣ „взять" *M* два раза, то я отвѣчу, что „возьми" я его хоть тысячу разъ, я все-таки буду *видѣть* его какъ одно [1]). Его единство въ такой же мѣрѣ первобытно, какъ первобытна множественность моихъ послѣдовательныхъ воспріятій. Оно появляется сразу, какъ *это M*, какъ нѣчто единое, съ чѣмъ я встрѣчаюсь; мои воспріятія появляются разрозненно, какъ *эти* воспріятія, какъ множественность моихъ операцій. Единство и раздѣльность строго координированы. Мнѣ трудно понять, почему мои противники находятъ раздѣльность настолько болѣе понятной, что считаютъ своимъ долгомъ наполнить ею всю область конечнаго опыта, а единство, (въ которомъ они видятъ теперь лишь постулатъ, а не нѣчто доступное положительному воспріятію) удалить въ таинственную сферу абсолюта. Я повторяю, мнѣ это трудно понять, потому что эти противники находятся на вершинахъ чисто словесной эквилибристики. И однако, единственно, что я могу уловить въ ихъ разсужденіяхъ, это то, что истину извѣстныхъ словъ они подставляютъ на мѣсто истины того, что эти слова обозначаютъ. Они оперируютъ одними словами и не возвращаются къ тому потоку жизни, откуда слова черпаютъ свой смыслъ, и который всегда готовъ вновь поглотить ихъ.

[1]) Быть можетъ, мнѣ позволятъ сослаться здѣсь на мои Principles of Psychology, vol. I, pp. 459 ff. Не кажется ли, въ самомъ дѣлѣ, „навожденіемъ", что приходится доказывать (какъ мнѣ, въ данномъ случаѣ), что одинъ и тотъ же листъ бумаги (съ его обѣими поверхностями и всѣмъ, что находится между ними) лежитъ подъ моимъ перомъ и на столѣ, на которомъ *я* пишу. „Претендовать" на то, чтобы мы здѣсь имѣли дѣло съ двумя листами *бумаги*,—*это* какъ будто слишкомъ дерзко. Тѣмъ не менѣе я иногда подозрѣваю искренность у абсолютовъ.

IV.

Если моя аргументація хоть сколько-нибудь убѣдительна, мы можемъ продолжать вѣрить въ то, что одна вещь можетъ быть познаваема многими субъектами. Но отрицаніе одной вещи со многими отношеніями есть лишь слѣдствіе еще болѣе глубокаго діалектическаго затрудненія. Человѣкъ не можетъ быть хорошимъ, говорили софисты, потому что человѣкъ есть *человѣкъ*, а хорошій есть *хорошій*; и Гегель и Гербартъ, въ свое время, позже Г. Шпиръ и позже всѣхъ и притомъ старательнѣе всѣхъ г. Брэдли учатъ насъ тому, что логически терминъ можетъ быть однимъ лишь, подобно точкѣ, и что ни одно изъ соединительныхъ отношеній между вещами, которыя мы, повидимому, встрѣчаемъ въ опытѣ, невозможно съ раціональной точки зрѣнія.

Несомнѣнно, если такой взглядъ правиленъ, то онъ приводитъ радикальный эмпиризмъ къ полному банкротству. Радикальный эмпиризмъ принимаетъ соединительныя отношенія по ихъ лицевой цѣнности, считая ихъ столь же реальными, какъ и элементы, которые ими соединяются. Міръ онъ представляетъ себѣ какъ собирательное цѣлое, однѣ части котораго находятся въ отношеніи соединенія, а другія—въ отношеніи разъединенія. Двѣ части, разъединенныя сами по себѣ, могутъ тѣмъ не менѣе быть связанными другъ съ другомъ при помощи промежуточныхъ звеньевъ, съ которыми онѣ каждая въ отдѣльности соединены, и возможно, что весь міръ обладаетъ подобной связью, тѣмъ болѣе, что всегда можно различить *тотъ или иной* путь соединительнаго перехода отъ одной части къ другой. Такая опредѣленная и многообразная взаимная связь можетъ быть названа единствомъ *связанности*, въ отличіе отъ типа абсолютнаго („насквозь") единства, при которомъ „каждое во всемъ и все въ каждомъ". Къ этому послѣднему единству (его можно назвать типомъ *полнаго сліянія*), по увѣренію монистическихъ системъ, долженъ прійти всякій, кто будетъ брать вещи въ ихъ абсолютной реальности. Въ связанномъ мірѣ часто испытывается частичное сліяніе: сливаются наши понятія и наши ощущенія; сливаются послѣдовательныя состоянія одного и того же я, и чувствованія одного и того же тѣла. Тамъ, гдѣ опытъ не обнаруживаетъ сліянія, онъ можетъ обнаружить сопредѣльность (если вещи

отдѣлены другъ отъ друга только одной вещью), или смежность (отсутствіе промежуточныхъ звеньевъ), или сходство, или близость, или одновременность; кромѣ того связь между вещами можетъ выразиться тѣмъ, что одна вещь находится въ другой, или на другой, или для другой, или просто съ другой; наконецъ вещи могутъ быть соединены другъ съ другомъ при помощи союза *и* и это послѣднее отношеніе дѣлаетъ изъ міра, какъ бы разрозненъ онъ ни былъ, во всякомъ случаѣ міръ „дискурсивнаго мышленія". И вотъ г. Брэдли говоритъ намъ, что ни одно изъ этихъ отношеній, какъ мы ихъ испытываемъ въ дѣйствительности, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть реальнымъ [1]). Поэтому, моей ближайшей задачей является защита радикальнаго эмпиризма отъ нападокъ г. Брэдли. Къ счастью, основное его положеніе о томъ, что само понятіе объ отношеніи не можетъ быть ясно мыслимо, встрѣтило, какъ мнѣ кажется, удачныя возраженія со стороны многихъ критиковъ [2]).

Было бы неблагодарнымъ трудомъ да и несправедливостью по отношенію къ читателю и къ предшествующимъ писателямъ—повторять уже напечатанные удачные аргументы. Поэтому, по отношенію къ г. Брэдли, я ограничусь защитой интересовъ одного лишь радикальнаго эмпиризма.

V

Первая обязанность радикальнаго эмпиризма, когда онъ принимаетъ по ихъ лицевой стоимости данныя соединенія,—это класси-

[1]) И здѣсь читатель долженъ остерегаться, чтобы не соскользнуть съ логическихъ соображеній на соображенія феноменальнаго порядка. Можетъ случиться, что мы ошибочно *принимаемъ* какое-нибудь отношеніе, вслѣдствіе того, что сложность данныхъ обстоятельствъ ввела насъ въ заблужденіе. На желѣзной дорогѣ во время остановки мы можемъ подумать, что движется нашъ поѣздъ, а не тотъ, который передъ нашимъ окномъ. Въ данномъ случаѣ мы помѣщаемъ движеніе въ невѣрное мѣсто въ мірѣ, но на своемъ мѣстѣ движеніе является частью дѣйствительности. То, что имѣетъ въ виду г. Брэдли, не имѣетъ съ этимъ ничего общаго; онъ полагаетъ, что такія явленія, какъ движеніе, нигдѣ не реальны, и что отношенія, даже когда они даны первоначально и эмпирически не могутъ быть провѣрены, остаются непостижимыми.

[2]) Въ особенности *Andrew Seth Pringle-Pattison* въ его Man and the Cosmos; *L. T. Hobhouse* въ XII главѣ (the Validity of Judgment) его Theory of Knowledge; и *F. C. S. Schiller* въ его Humanism, Essay XI. Другіе, роковые, на мой взглядъ, очерки: *Hoider* въ Psychol. Review, vol. I, 307; *Stout* въ Proceedings of the Aristotelian Society, 1901—02, p. 1; и *MacLennan* въ Journal of Philosophy, etc., vol. I, 403.

фицировать ихъ какъ болѣе интимныя и болѣе внѣшнія. Когда двѣ вещи *сходны*, ихъ дѣйствительныя свойства вступаютъ въ отношеніе. Такъ какъ онѣ суть то, *что* они суть, все равно, гдѣ и когда, то сходство между ними, разъ оно установлено, не можетъ подвергнуться отрицанію. Оно остается ихъ предикатомъ, пока существуютъ сами вещи. Другія отношенія, напримѣръ, отношеніе *мѣста* и *времени*, какъ будто случайны. Листъ бумаги можетъ, напримѣръ, быть снятымъ *со* стола или лежать *на* столѣ и въ обоихъ случаяхъ отношеніе включаетъ въ себя лишь внѣшнюю сторону своихъ вещей. Благодаря тому, что оба они имѣютъ внѣшнюю сторону, они черезъ нее вступаютъ въ отношеніе. Это отношеніе носитъ внѣшній характеръ; оно не зависитъ отъ внутренней природы вещей. Всякая книга, всякій столъ могутъ войти въ какое-нибудь отношеніе, созданное pro hac vice, не въ силу своего существованія, а вслѣдствіе своего случайнаго положенія. Именно въ виду того, что такая масса соединеній опыта имѣетъ, повидимому, такой внѣшній характеръ, философія чистаго опыта должна въ своей онтологіи стремиться къ плюралистической точкѣ зрѣнія. Поскольку, напримѣръ, вещи находятся въ пространственныхъ отношеніяхъ, мы имѣемъ полное право приписывать имъ также и различное происхожденіе. Если вещи могли пріобрѣсть бытіе и такъ или иначе занять мѣсто въ пространствѣ, то вѣдь онѣ могли сдѣлать это независимо другъ отъ друга. Однако, разъ появившись, онѣ *прибавляются* одна къ другой, и всякаго рода пространственныя отношенія могутъ вновь возникнуть между ними, не нанося никакого ущерба ихъ природѣ. Вопросъ о томъ, какимъ образомъ вещи вступаютъ въ бытіе, кореннымъ образомъ отличается отъ вопроса о томъ, въ чемъ могутъ заключаться ихъ отношенія, разъ бытіе осуществлено.

Г. Брэдли утверждаетъ теперь, что такія внѣшнія отношенія, какъ отношенія пространства, о которыхъ мы говоримъ, могутъ быть приписываемы лишь такимъ предметамъ, которые совершенно отличны отъ тѣхъ, для которыхъ отсутствіе этихъ отношеній минуту тому назадъ утверждалось съ достаточной убѣдительностью. Не только *положеніе* мѣняется, когда мы кладемъ книгу на столъ, но и *сама книга*, какъ таковая, становится от-

личной отъ того, чѣмъ она была не на столѣ [1]). Онъ допускаетъ, что „такія внѣшнія отношенія кажутся возможными и даже существующими... Для здраваго смысла представляется вполнѣ очевиднымъ, что вы не измѣняете того, что сравниваете или перемѣщаете въ пространствѣ, но ему и въ голову не приходитъ, что, съ другой стороны, здѣсь скрываются не менѣе очевидныя затрудненія. И вотъ въ чемъ они заключаются.... Въ результатѣ получается отношеніе, и это отношеніе, говорятъ намъ, не вызываетъ различія въ его составныхъ частяхъ. Н овъ такомъ случаѣ въ чемъ оно вызываетъ различіе? *(не вызываетъ ли оно различія по крайней мѣрѣ у насъ, зрителей?)* и какое значеніе и какой смыслъ квалифицировать элементы при помощи этого отношенія? *(Очевидно, смыслъ заключается въ томъ, чтобы высказать истину о ихъ относительномъ положеніи* [2]). Если, однимъ словомъ, это отношеніе внѣшне для элементовъ, то какимъ образомъ оно можетъ быть истинно *для* нихъ? *(Можетъ быть „интимность", на которую указываетъ подчеркнутое мною словечко „для", является для г. Брэдли источникомъ смущенія?)* Если элементъ не вступаетъ въ отношеніе по своей внутренней природѣ, то поскольку это касается ихъ, они, повидимому, ни на какомъ основаніи не могутъ вступать въ отношеніе.... Вещи находятся въ пространствѣ въ извѣстныхъ отношеніяхъ, затѣмъ эти отношенія измѣняются, но при этомъ сами вещи остаются неизмѣнными, такъ какъ эти отношенія, какъ сказано, носятъ чисто внѣшній харак-

[1]) И въ данномъ случаѣ не соскользните съ логическаго положенія на положеніе физическое. Разумѣется, если столъ влаженъ, онъ замочитъ книгу; если онъ будетъ достаточно легокъ, а книга достаточно тяжела, онъ упадетъ подъ ея тяжестью. Но такія побочныя явленія не имѣютъ ничего общаго съ основной точкой отправленія. Вопросъ заключается въ томъ, приложимо ли рационально (а не физически) къ однимъ и тѣмъ же вещамъ, взятымъ отвлеченно, сперва отношеніе, выражаемое словомъ „на", а затѣмъ отношеніе, выражаемое словами „не на"? Профессоръ А. Э. Тэйлоръ переходитъ изъ области логики въ сферу явленій матеріальнаго порядка, когда онъ приводитъ примѣръ контраста цвѣтовъ въ доказательство того, что А, „отличное отъ В и противоположное В, не тожественно съ чистымъ, ничѣмъ не аффицированнымъ А" (Elements of Metaphysics, 1903, p. 146). Обратите вниманіе на то, что слово „относящійся" замѣнено словомъ „аффицированный", что мѣняетъ весь вопросъ.

[2]) Но „есть ли въ этомъ какой-нибудь смыслъ", спрашиваетъ съ раздраженіемъ г. Брэдли (p. 579), „и даже если есть, то какой смыслъ имѣетъ истина, лишь внѣшняя и о вещахъ". Такой вопросъ, очевидно, можетъ быть оставленъ безъ отвѣта.

теръ. Но я на это отвѣчаю, что если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то я не могу *понять*, какимъ образомъ элементы покидаютъ одинъ рядъ отношеній и вступаютъ въ новый рядъ. Процессъ и его результатъ по отношенію къ элементамъ, если эти послѣдніе ничего къ нему не привносятъ *(очевидно, они привносятъ къ нему все, что существуютъ „для" нихъ!)* представляются сплошь ирраціональными. *(Если „ирраціональный" значитъ просто „нераціональный" или не выводимый изъ сущности каждаго элемента въ отдѣльности, то это не упрекъ; если же это слово значитъ „противорѣчащій" такой сущности, то г. Брэдли долженъ былъ бы показать, въ чемъ и какъ.)* Но если они привносятъ что-нибудь, то надо полагать, что они внутренно аффицированы. *(Почему же, если они привносятъ только свою поверхность? Въ такихъ отношеніяхъ, какъ „на", „въ разстояніи одного фута" „между", „рядомъ" и т. д., мы имѣемъ дѣло только съ поверхностями)*... Если элементы привносятъ что бы то ни было, то они аффицированы *(внутренно измѣнены?)*... Я не стрицаю, что для цѣлей работы мы разсматриваемъ нѣкоторыя отношенія такъ, какъ если бы они были чисто внѣшними, и имѣемъ полное право разсматривать ихъ такимъ образомъ, но вопросъ заключается вовсе не въ этомъ. Вопросъ заключается въ томъ... возможно ли въ конечномъ счетѣ и принципіально чисто-внѣшнее отношеніе *(т.-е. отношеніе, которое можетъ измѣняться, не принуждая въ то же время свои составныя части измѣнить ихъ природу)* и выпуждаютъ ли насъ къ нему факты [1]).

Затѣмъ мистеръ Брэдли переходитъ къ антиноміямъ пространства, которыя доказываютъ, по его мнѣнію, что пространство не реально, хотя оно и представляется намъ средой, столь богатой внѣшними отношеніями; и отсюда онъ заключаетъ, что „ирраціональность и внѣположность не могутъ быть окончательной истиной о вещахъ. Гдѣ-нибудь должна быть причина для того, что то и другое появляются вмѣстѣ. Эта причина и дѣйствительность должны имѣть свое пребываніе въ цѣломъ, отвлеченіями отъ котораго являются элементы и отношенія, въ томъ цѣломъ, гдѣ должна корениться ихъ внутренняя связь, и изъ глубины котораго появляются эти новые результаты, которые

[1]) Appearance and Reality, 2 edition, pp. 575—576.

никогда не могли бы возникнуть изъ предпосылокъ" (p. 577). И Брэдли прибавляетъ, что „тамъ гдѣ цѣлое различно, должны быть, въ такой же мѣрѣ, различными и составныя части, которыя это цѣлое квалифицируютъ и къ нему привносятъ... Они измѣняются лишь въ той же мѣрѣ, (*въ какой же именно? болѣе, чѣмъ внѣшне, но все-таки не сплошь?*), но во всякомъ случаѣ измѣняются.... Я считаю нужнымъ настаивать на томъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ элементы квалифицируются тѣмъ цѣлымъ, къ которому они принадлежатъ (*какимъ образомъ квалифицируются?—развѣ ихъ внѣшнія отношенія, положенія, данныя и т. д., измѣненныя теперь въ новомъ цѣломъ, не въ состояніи въ достаточной степени ихъ квалифицировать?*) И что во второмъ случаѣ мы имѣемъ цѣлое, которое отличается отъ перваго цѣлаго какъ логически, такъ и психологически; и я настаиваю, что, способствуя измѣненію, составныя части въ такой же степени становятся другими" (p. 579).

Такимъ образомъ, не только отношенія, но и составныя части становятся другими: und zwar „до такой степени". Но весь вопросъ заключается именно въ томъ, до какой степени; и „насквозь", повидимому (несмотря на нѣкоторую неопредѣленность выраженій г. Брэдли) [1]), было бы вполнѣ брэдліанскимъ отвѣтомъ. „Цѣлое", которое онъ здѣсь разсматриваетъ, какъ нѣчто первоначальное и опредѣляющее видъ „участія" каждаго изъ элементовъ, — это цѣлое просто-на-просто *должно* измѣниться, когда оно измѣняется, все цѣликомъ. *Должно* быть полное сліяніе его частей, онѣ должны взаимно проникнуть другъ въ друга. Это *должно* появляется здѣсь какъ Machtspruch, какъ ipse dixit абсолютистски настроеннаго „пониманія" г. Брэдли, потому что онъ откровенно сознается въ томъ, что ему неизвѣстно, какимъ образомъ части *становятся* различными, когда онѣ участвуютъ въ различныхъ цѣлыхъ (p. 578).

Несмотря на все мое желаніе понять авторитетъ, въ силу котораго говоритъ пониманіе г. Брэдли, его словамъ совершенно не удается убѣдить меня. На его „внѣшнихъ отношеніяхъ"— „шапка горитъ"; и сколько онъ ни доказываетъ противное, они остаются не только практически пригодными для работы, но и совершенно доступными пониманію факторами дѣйствительности.

VI.

Пониманіе г. Брэдли обнаруживаетъ совершенно исключительную способность воспринимать разъединительныя отношенія и столь же исключительную неспособность схватывать отношенія соединительныя. Было бы естественно сказать: „ни то ни другое, или же и то и другое", но г. Брэдли не способенъ на это. Когда обыкновенный человѣкъ путемъ анализа извлекаетъ изъ потока опыта какія-нибудь *что́*, онъ понимаетъ ихъ раздѣльность, *поскольку они изолированы такимъ образомъ*. Но это не мѣшаетъ ему также хорошо понимать ихъ сочетаніе другъ съ другомъ, *поскольку они первоначально испытываются въ конкретной средѣ*, или ихъ сліяніе съ новыми данными чувственнаго опыта, въ которомъ они вновь появляются какъ „тѣ же". Возвращаясь въ потокъ чувственнаго представленія, существительныя и прилагательныя, и *вотъ это* и абстрактныя *что́* вновь сливаются другъ съ другомъ, и слово „есть" обозначаетъ всѣ эти соединенія, данныя въ опытѣ. Г. Брэдли понимаетъ изолированность абстрактныхъ понятій, но понять сочетаніе—для него

[1]) Я говорю „неопредѣленность", потому что помимо этого, звучащаго такъ положительно—„въ такой степени", на этихъ самыхъ страницахъ встрѣчаются мѣста, гдѣ г. Брэдли допускаетъ плюралистическое положеніе. Прочтите, напримѣръ, то, что онъ говоритъ на стр. 578 о биллардномъ шарѣ, который сохраняетъ свои „свойства" неизмѣнными, хотя при перемѣнѣ мѣста, „существованіе" его мѣняется; или то, что онъ говоритъ на стр. 579 о возможности для какого-нибудь отвлеченнаго свойства А, В, или С „остаться вполнѣ неизмѣннымъ", даже если сама вещь измѣнилась; или его допущеніе того, что рыжій цвѣтъ волосъ не подвергается „никакому измѣненію", отдѣляемъ ли мы его путемъ анализа отъ человѣка, или разсматриваемъ его вмѣстѣ съ остальными частями его тѣла (p. 580). Почему онъ непосредственно вслѣдъ за этимъ прибавляетъ, что плюралистъ, который станетъ защищать неизмѣнность такихъ абстракцій, будетъ повиненъ въ ignoratio elenchi? Невозможно допустить ничего подобнаго. Весь elenchus и вопросъ заключается въ томъ, могутъ ли части, которыя мы отвлекаемъ отъ существующихъ цѣлыхъ, принять также участіе въ образованіи другихъ цѣлыхъ, не измѣняя своей внутренней природы. Если онѣ могутъ такимъ образомъ преобразовывать разныя цѣлыя въ новыя Gestaltqualitäten, то отсюда слѣдуетъ, что одни и тѣ же элементы логически могутъ существовать въ различныхъ цѣлыхъ (возможно ли это и физически, зависитъ отъ добавочныхъ гипотезъ); отсюда слѣдуетъ также, что частичныя измѣненія мыслимы и сплошное измѣненіе не является діалектической необходимостью, что монизмъ есть только гипотеза и что вселенная, состоящая изъ простыхъ слагаемыхъ, есть также достойная вниманія съ рациональной точки зрѣнія гипотеза;—однимъ словомъ, отсюда вытекаютъ всѣ положенія радикальнаго эмпиризма.

невозможно [1]). „Для того, чтобы понять комплексъ *AB*“, говоритъ онъ, „я долженъ начать или съ *A* или съ *B*. Положимъ я начну съ *A*, и если я потомъ найду только *B*, то я или потеряю *A*, или получу на ряду съ *A* (*слово „на ряду“ играетъ здѣсь, повидимому, существенную роль; оно должно показать, что въ данномъ случаѣ имѣетъ мѣсто „внѣшнее“, а потому непонятное соединительное отношеніе*), нѣчто другое, и я ничего не понялъ ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ [2]). Ибо мой интеллектъ самъ по себѣ не въ состояніи вносить единство въ разнообразіе и онъ не обладаетъ никакой формой, никакимъ способомъ совмѣщенія и вы ничего не добьетесь тѣмъ, что на ряду съ *A* и *B* укажете мнѣ на ихъ фактическое соединеніе. Для моего интеллекта это нисколько не больше какого-нибудь другого внѣшняго элемента. А „факты“, и я подчеркиваю это, истинны для моего интеллекта только въ томъ случаѣ, когда они удовлетворяютъ его.... Въ своей природѣ интеллектъ не заключаетъ принципа чистаго совмѣщенія“ (p. 570, 572).

Разумѣется, Брэдли имѣетъ полное право опредѣлять „интеллектъ“ какъ способность воспринимать раздѣлительныя, а не соединительныя отношенія, лишь бы онъ какъ слѣдуетъ предупредилъ объ этомъ читателя. Но къ чему же, въ такомъ случаѣ, претензія, чтобы такая искаженная и искалѣченная способность была верховной власть ювъ философіи, а затѣмъ обвиненія ея именемъ всего эмпирическаго міра въ ирраціональности? Правда, въ другомъ мѣстѣ (p. 568) онъ приписываетъ интеллекту proprius motus перехода, но онъ добавляетъ, что когда онъ ищетъ *эти* переходы въ подробностяхъ живого опыта, онъ „не въ состояніи провѣрить такое разрѣшеніе“ (p. 569).

Однако онъ никогда не объясняетъ, чѣмъ бы собственно были эти интеллектуальные переходы въ случаѣ, если бы они происходили въ насъ. Онъ опредѣляетъ ихъ лишь отрицательно: они не пространственны, не временны, не предикативны, не каузальны; они ни въ качественномъ, ни въ какомъ-либо иномъ отношеніи не поддаются дѣленію на разряды: вообще они не относительны въ томъ наивномъ смыслѣ, въ какомъ мы опредѣляемъ отношенія, такъ какъ отношенія *разъединяютъ* составныя части и сами нуждаются въ томъ, чтобы ихъ сцѣпляли ad infinitum. Болѣе всего Брэдли приближается къ описанію дѣйствительно интеллектуальнаго перехода въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ объ *A* и *B* какъ объ элементахъ, „соединенныхъ, каждый въ силу своей собственной природы, въ одно цѣлое, природа котораго подобна природѣ обоихъ“ (p. 570). Но это разсужденіе приводитъ на мысль ничто иное, какъ то *сліяніе*, которое въ такомъ изобиліи встрѣчается въ опытѣ; какъ, напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда „пространство“, „бѣлизна“ и „сладость“ сливаются въ „кусокъ сахара“, или, другими словами, „въ моей рукѣ“ соединяются кинэстетическія, кожныя и зрительныя ощущенія [1]). Единственно, что я могу провѣрить въ переходахъ, которые интеллектъ г. Брэдли считаетъ своимъ proprius motus, это воспоминаніе объ этихъ и другихъ чувствахъ, главнымъ образомъ пространственныхъ соединеніяхъ, но воспоминаніе настолько смутное, что нѣтъ возможности распознать его оригиналъ. Однимъ словомъ, Брэдли повторяетъ басню о собакѣ, кости и ея отраженіи въ водѣ. Имѣя передъ собой міръ частностей, данныхъ въ восхитительномъ союзѣ, въ соединеніи, въ опредѣленно разнообразномъ и разнообразно опредѣленномъ, міръ, чье „какъ“ вы „понимаете“, какъ только вы увидите фактъ

[1]) Ходъ его мыслей, насколько я могу его уловить, приблизительно слѣдующій: какимъ образомъ существованіе трехъ абстрактныхъ элементовъ: „книга“, „столъ“, „на“, приводитъ въ результатѣ къ живому бытію *этой* книги на *этомъ* столѣ? Почему не столъ въ книгѣ? или почему „на“ не соединяется съ другой книгой или чѣмъ-нибудь, что не есть столъ? Не должны ли мы признать, что что-то, находящееся въ каждомъ изъ этихъ трехъ элементовъ, заранѣе опредѣляетъ два другихъ элемента по отношенію къ *себѣ*, такъ что они не могутъ ни утвердиться гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ, ни неопредѣленно блуждать. Не должны ли мы признать, что *цѣлый факт преформируетъ въ каждой части* и что раньше, чѣмъ существовать de facto, онъ уже существуетъ de iure? Но въ такомъ случаѣ въ чемъ же можетъ заключаться это существованіе de iure, какъ не въ духовномъ миніатюрномъ изображеніи структуры цѣлаго факта, осуществляющей какъ свою цѣль каждый изъ своихъ частичныхъ факторовъ? Но развѣ это не старое метафизическое заблужденіе? Развѣ это не значитъ искать за фактомъ in esse основаніе для этого факта и найти его въ образѣ этого самаго факта in posse? Гдѣ-нибудь мы должны прійти къ *структурѣ, за которой ничего нѣтъ*.

[2]) Примѣните это къ случаю „книги на столѣ“! *У. Д.*

[1]) Какъ безсмысленно утвержденіе, что въ подобныхъ цѣлыхъ (въ „книгѣ на столѣ“, въ „часахъ въ карманѣ“ и т. д.) отношеніе есть добавочная величина *между* составными частями и сама нуждающаяся въ новыхъ отношеніяхъ къ каждой изъ нихъ! Брэдли (Appearance and Reality, p. 32—33) и Ройсъ (The World and the Individual, I, 128) охотно повторяютъ этотъ образчикъ глубины.

ихъ [1]), такъ какъ не существуетъ иного „какъ", кромѣ структуры факта, какъ даннаго; имѣя всѣ эти данныя, говорю я, чистаго опыта, Брэдли ищетъ на мѣсто ихъ какой-то непзреченный союзъ въ абстрактномъ, который, въ случаѣ если онъ найдетъ его, будетъ лишь дубликатомъ того, чѣмъ онъ уже обладаетъ въ полной мѣрѣ. Положительно, Брэдли злоупотребляетъ привилегіей, которую общество даетъ намъ, философамъ: имѣть не всѣ дома...

Полемика подобнаго рода непріятна; но въ виду того, что абсолютизмъ занимаетъ теперь такое мѣсто, я не могъ оставить моего радикальнаго эмпиризма безъ защиты отъ нападокъ со стороны самаго знаменитаго изъ поборниковъ абсолютизма; это было бы истолковано или какъ поверхностность, или какъ безсиліе. Я пришелъ къ тому выводу, что діалектика Брэдли нисколько не поколебала тѣ привычныя соединенія, благодаря которымъ міръ, какъ онъ непосредственно испытывается, такъ разнообразно связанъ. Во всякомъ случаѣ эта діалектика не уничтожаетъ эмпирическую теорію познанія, и мы можемъ продолжать вмѣстѣ съ здравымъ смысломъ вѣрить въ то, что любой объектъ *можетъ* быть познанъ, если только мы имѣемъ основаніе думать, что его *бытіе* познаваемо многими субъектами.

[1]) Вопросы „почему" и „откуда" не относятся сюда и не входятъ въ кругъ нашего обсужденія, насколько я понимаю мистику Брэдли. Загадка заключается не въ томъ, какимъ образомъ рождается опытъ, а въ томъ, какимъ образомъ онъ, родившись, является тѣмъ, что онъ есть.

ПРИБАВЛЕНІЕ II [1]).

Чувство активности.

...Г-нъ Брэдли называетъ вопросъ объ активности скандаломъ для философіи, и если обратиться къ текущей литературѣ предмета, включая сюда и его собственныя сочиненія, то легко понять, что онъ этимъ хочетъ сказать. Противники неспособны даже понять другъ друга. Г. Брэдли обращается къ мистеру Уорду съ такими словами: „Мнѣ дѣла нѣтъ до того, какой смыслъ имѣютъ ваши туманныя изреченія, и пусть, если вамъ угодно, ваша превратная психологія играетъ здѣсь роль какого-то евангелія; ...но если откровеніе имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то я склоненъ думать слѣдующее: или оракулъ такъ теменъ, что его смыслъ не можетъ быть обнаруженъ, или же, если онъ можетъ быть формулированъ въ видѣ опредѣленнаго утвержденія, это утвержденіе ложно" [2]). Г-нъ Уордъ, съ своей стороны, такъ говоритъ о г. Брэдли: „Я не могу даже представить себѣ такого состоянія ума, къ которому можно было бы примѣнить его описаніе... Оно производитъ впечатлѣніе безсознательной передѣлки психологіи Гербарта, сдѣланной человѣкомъ, который пытался усовершенствовать ее, не потрудившись какъ слѣдуетъ ее усвоить". Мюнстербергъ исключаетъ взглядъ, противоположный его собственному, путемъ утвержденія, что съ тѣмъ, кто придер-

[1]) Рѣчь предсѣдателя въ Американскомъ Психологическомъ Обществѣ, декабрь 1904 г. Перепечатано изъ Psychological Review, vol. XII, 1905, съ небольшими редакціонными измѣненіями.

[2]) Appearance and Reality, p. 117. Ясно, что эти слова обращены къ Уорду, хотя имя Уорда не упомянуто.

живается такого взгляда, всякая Verständigung ist „grundsätzlich ausgeschlossen“. А Ройсъ, въ статьѣ о Стаутѣ (Mind., N. S. VI, 379), читаетъ этому философу длинную отповѣдь за его способъ защиты понятія „силы“; а между тѣмъ, я, напримѣръ, читая Стаута, никогда не понималъ его въ такомъ смыслѣ, и то, что я лично слыхалъ отъ Стаута, совершенно противорѣчитъ смыслу сдѣланныхъ изъ него выдержекъ.

Въ этихъ спорахъ смѣшиваются обыкновенно различные вопросы и разныя точки зрѣнія обсуждаются durcheinander.

1) Мы имѣемъ психологическій вопросъ: есть ли у насъ воспріятія активности, и если есть, то каковы они и когда и гдѣ мы ихъ получаемъ?

2) Мы имѣемъ метафизическій вопросъ: существуетъ ли *фактъ* активности? И если существуетъ, то какое представленіе о немъ мы должны себѣ составить? Каковъ онъ? И какова его функція, если она таковой обладаетъ?

3) Наконецъ мы имѣемъ логическій вопросъ: какимъ образомъ мы *познаемъ* активность? единственно путемъ нашихъ чувствованій ея? или путемъ какого-нибудь другого источника познанія? Просматривая страницу за страницей всю литературу вопроса, мы не знаемъ, о какомъ изъ этихъ трехъ вопросовъ идетъ въ каждомъ данномъ случаѣ рѣчь; и намъ преподносятъ простое описаніе внѣшней стороны переживанія, какъ будто бы оно implicite заключаетъ въ себѣ отвѣты на всѣ эти вопросы. Кромѣ того, ни одна изъ спорящихъ сторонъ не пытается показать, къ какимъ прагматическимъ слѣдствіямъ приводитъ принятый ею взглядъ и какія опредѣленныя специфическія различія онъ бы внесъ во всякій опытъ, въ случаѣ если бы восторжествовалъ взглядъ противной стороны.

Мнѣ кажется, что радикальный эмпиризмъ, если онъ на что-нибудь годенъ, долженъ сумѣть, благодаря своему прагматическому методу и своему принципу чистаго опыта, избѣжать этой путаницы или, по крайней мѣрѣ, хоть сколько-нибудь ее упростить. Прагматическій методъ отправляется отъ постулата, что всякое различіе въ истинѣ производитъ въ томъ или другомъ мѣстѣ, фактическое различіе; онъ пытается опредѣлить значеніе всѣхъ различій въ мнѣніяхъ тѣмъ, что переводитъ вопросъ какъ можно скорѣе на практическую и частную почву. Принципъ

чистаго опыта тоже есть методологическій постулатъ. Онъ утверждаетъ, что только то можетъ быть принято за фактъ, что испытано кѣмъ-нибудь въ теченіе нѣкотораго опредѣленнаго времени: и для каждой подробности испытаннаго такимъ образомъ факта должно быть найдено опредѣленное мѣсто въ конечной системѣ дѣйствительности. Другими словами: все реальное должно быть гдѣ-нибудь переживаемо и, наоборотъ, все, что когда-либо было испытано, должно быть гдѣ-нибудь реально.

Вооруженные этими методологическими правилами, посмотримъ теперь, въ какомъ видѣ представятся намъ проблемы активности.

Съ точки зрѣнія принципа чистаго опыта возможно одно изъ двухъ: или слово „активность“ вообще не имѣетъ никакого смысла, или прообразъ того, что это слово означаетъ, находится въ какой-нибудь конкретной области опыта, въ такой области, на которую можно опредѣленно указать. Какія бы сужденія объ активности мы ни высказали впослѣдствіи, *эта данная* вещь будетъ тѣмъ, что выражаютъ высказанныя о ней сужденія. Поэтому, первымъ долгомъ мы должны спросить себя, въ какой части потока переживаній думаемъ мы найти то, что мы называемъ активностью. Какое понятіе мы должны себѣ составить о найденной такимъ образомъ активности — это уже слѣдующій вопросъ.

Вполнѣ очевидно, что мы готовы видѣть активность тамъ, гдѣ что-нибудь *происходитъ*. Съ самой общей точки зрѣнія, всякое воспріятіе чего-нибудь *дѣйствующаго* есть непосредственный опытъ активности. Если бы къ нашему міру были примѣнимы только слова: „ничего не случается“, „ничто не измѣняется“, „ничего не дѣлается“, то, несомнѣнно, мы назвали бы нашъ міръ „неактивнымъ“. Такимъ образомъ, чистая активность, какъ мы можемъ назвать ее, есть ничто иное, какъ фактъ происшествія или измѣненія. „Наступленіе измѣненія“ — вотъ единственное содержаніе опыта и одинъ изъ тѣхъ „соединительныхъ“ объектовъ, которые радикальный эмпиризмъ такъ серьезно пытается реабилитировать и сохранить. Такимъ образомъ, чувство дѣятельности, въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ этого слова, означаетъ то же самое, что и чувство „жизни“. Даже если мы объявимъ міръ во всѣхъ отношеніяхъ неактивнымъ, мы, тѣмъ не

менѣе, сохранимъ по крайней мѣрѣ чувствованіе своей субъективной жизни. Наша собственная реакція на однообразіе этого міра будетъ единственнымъ фактомъ, который мы будемъ испытывать въ формѣ чего-то, происходящаго во времени.

Мнѣ кажется, что именно эти соображенія имѣютъ въ виду нѣкоторые писатели, когда они утверждаютъ, что для переживающаго быть вообще—значитъ быть активнымъ. Эти соображенія оправдываютъ или, во всякомъ случаѣ, объясняютъ выраженіе г. Уорда, что мы *существуемъ* лишь постольку, поскольку мы активны [1]), потому что мы *существуемъ* лишь какъ переживающіе; эти соображенія придаютъ также смыслъ утвержденію г. Брэдли, „что нѣтъ болѣе первоначальнаго переживанія чего-нибудь, чѣмъ активность". Что такое эта непосредственно данная активность, кому она принадлежитъ, какое дѣйствіе она вызываетъ и вызываетъ ли она вообще какое-нибудь дѣйствіе—это дальнѣйшіе вопросы, на которые можно будетъ дать отвѣтъ лишь послѣ того, какъ будетъ расширено поле опыта.

Такимъ образомъ, мы можемъ говорить о чистой активности, хотя нѣтъ ни опредѣленнаго направленія, ни дѣйствующаго субъекта, ни цѣли. Лишь безостановочное зигзагообразное движеніе, или дикая Ideenflucht, или Rhapsodie der Wahrnehmungen, какъ сказалъ бы Кантъ, характеризуютъ міръ активный въ отличіе отъ міра неактивнаго.

Но въ этомъ дѣйствительномъ нашемъ мірѣ, какъ онъ намъ данъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторая часть активности происходитъ въ опредѣленномъ направленіи; ей присуще стремленіе къ цѣли и чувство ея; она встрѣчаетъ на своемъ пути всякаго рода препятствія, которыя она преодолѣваетъ или передъ которыми она останавливается; ей знакомо усиліе, такъ часто порождаемое сознаніемъ препятствія; и въ такихъ сложныхъ формахъ опыта возникаетъ понятіе о различныхъ агентахъ и о пассивности, какъ о чемъ-то противоположномъ дѣятельности. Здѣсь зарождается также понятіе о причинной силѣ. Можетъ быть, наиболѣе разработанной частью описательной психологіи является въ настоящее время, благодаря трудамъ различныхъ современныхъ писа-

[1]) Naturalism and Agnosticism, vol. II, p. 245. По этому поводу естественно вспоминаются actus primus и actus secundus перипатетиковъ.

телей, анализъ сложнѣйшихъ состояній активности. Въ этихъ описаніяхъ, среди которыхъ нѣкоторыя выдаются своей изумительной тонкостью [1]), активность представлена въ видѣ Gestaltqualität или fundirter Inhalt (или какъ вамъ угодно назвать эту соединительную форму), которыя наполняются содержаніемъ, когда мы испытываемъ его тѣми способами, на которые указываютъ авторы описаній. Эти факторы въ этихъ отношеніяхъ составляютъ то, что мы *понимаемъ* подъ состояніями дѣятельности; и повидимому, нѣтъ никакой естественной необходимости дать возможно болѣе полное и обстоятельное перечисленіе всѣхъ ихъ обстоятельствъ и ингредіентовъ. Каждый часъ человѣческой жизни можетъ служить предметомъ такого изображенія, и это единственный недостатокъ, который можно найти въ такой описательной процедурѣ, потому что неизвѣстно, гдѣ же, наконецъ, остановиться. Неужели мы должны безъ конца выслушивать словесныя изображенія того, что мы, уже въ конкретномъ видѣ, носимъ въ своей груди? [2]) Эти описанія никогда не ведутъ насъ дальше поверхности явленій. Мы уже раньше знали эти факты,—правда, въ менѣе распространенномъ и въ разрозненномъ видѣ, но все же мы ихъ знали. Мы всегда чувствовали свою собственную активность, напримѣръ, какъ „расширеніе идеи, съ которой отожествляется наше я, несмотря на препятствіе"; и если мы прослѣдимъ это опредѣленіе на цѣломъ рядѣ случаевъ, то мы превратимъ то, что вполнѣ очевидно, въ нѣчто такое, что мало отличается отъ упражненія въ синонимическомъ способѣ выраженія.

Всякое описаніе должно держаться общеизвѣстныхъ контуровъ и пользоваться общеизвѣстными выраженіями. Напримѣръ, активность приписывается или какому-нибудь физическому, или же какому-нибудь духовному агенту, она или направлена къ чему-нибудь, или лишена всякой цѣли. Если она къ чему-нибудь направлена, она обнаруживаетъ стремленіе. Стремленіе встрѣчаетъ

[1]) Существованіе этихъ описаній является любопытнымъ комментаріемъ къ догмату профессора Мюнстерберга, что состоянія воли не поддаются описанію. Онъ самъ, въ большой степени, повинекъ въ этихъ описаніяхъ—см. его Willenshandlung и Grundzüge, часть II, гл. IX, § 7.

[2]) Я самъ долженъ здѣсь воскликнуть peccavi, такъ какъ былъ большимъ грѣшникомъ въ главѣ о волѣ моей Психологіи

препятствіе или же не встрѣчаетъ его. Въ послѣднемъ случаѣ, мы называемъ активность имманентной, какъ, напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда тѣло движется въ пустомъ пространствѣ въ силу своей инерціи или когда наши мысли блуждаютъ, гдѣ имъ угодно. Если же стремленіе встрѣчаетъ сопротивленіе, то агентъ *этого послѣдняго* усложняетъ положеніе. Однако если, несмотря на это сопротивленіе, первоначальное стремленіе не замираетъ, то появляется усиліе и на ряду съ усиліемъ—напряженіе или давленіе. Воля, въ болѣе узкомъ смыслѣ этого слова, появляется на сцену тогда, когда на ряду съ стремленіемъ примѣняется напряженіе и давленіе. Но сопротивленіе можетъ оказаться достаточно сильнымъ для того, чтобы остановить стремленіе или даже вполнѣ его уничтожить. Въ такомъ случаѣ мы (если „мы"—первоначальные агенты или субъекты стремленія) побѣждены. Данное явленіе превращается или въ явленіе простой натуги, или въ подчиненіе необходимости, въ зависимости отъ того, равна ли нашей силѣ или превосходитъ ее сила противной стороны.

Всякій, кто описываетъ опытъ въ такихъ выраженіяхъ, описываетъ переживаніе активности. Если слово имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то оно должно указать на то, что въ немъ заключается. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ полную активность въ ея первоначальномъ и собственномъ смыслѣ. Здѣсь проявляется то, какъ она „признается". Тотъ, кто испытываетъ такое положеніе, обладаетъ всѣмъ тѣмъ, что въ себѣ заключаетъ представленіе. Онъ чувствуетъ стремленіе, препятствіе, волю, напряженіе, побѣду или пассивную уступку совершенно такъ же, какъ онъ чувствуетъ время, пространство, скорость или интенсивность, движеніе, вѣсъ и цвѣтъ, страданіе и наслажденіе, сложность и всѣ остальныя черты, которыя могутъ заключаться въ данномъ положеніи. Онъ испытываетъ все, что только можно себѣ представить тамъ, гдѣ предполагается существованіе активности. Если мы предполагаемъ, что активность протекаетъ на поверхности нашего опыта, то мы должны представить себѣ ее въ формахъ, подобныхъ вышеуказаннымъ, или же называть ее какъ-нибудь иначе, ибо слово „активность" содержитъ въ себѣ ничто иное, какъ эти переживанія движенія, сопротивленія, борьбы, напряженія или разряженія этихъ элементарныхъ *качествъ* жизни, данной намъ для познанія.

Если бы это было окончательнымъ разрѣшеніемъ вопроса, то можно было бы подумать, что всякій разъ, какъ намъ удалось успѣшно пережить какое-нибудь состояніе активности, мы имѣемъ право утверждать, не впадая въ противорѣчіе, что мы были реально активны, встрѣтили реальное сопротивленіе и одержали реальную побѣду. Лотце говоритъ, что для того, чтобы быть существомъ, нужно только gelten какъ существо, нужно дѣйствовать, или быть предметомъ чувства, опыта, познанія, вообще быть осуществленнымъ въ качествѣ такового. Въ нашихъ переживаніяхъ активности активность несомнѣнно удовлетворяетъ требованіямъ Лотце. Она заставляетъ себя самое gelten. Ея работа происходитъ при свидѣтелѣ. Безразлично, какіе виды активности имѣютъ реально мѣсто въ этой нашей необыкновенной вселенной, во всякомъ случаѣ ни одного изъ нихъ мы не можемъ себѣ представить прожитымъ или подлинно познаннымъ иначе, какъ въ формѣ драматической борьбы какого-нибудь сознательнаго намѣренія противъ сознательнаго сопротивленія и его побѣды или пораженія. Какой смыслъ имѣетъ эта „борьба", ясно для всякого, кто ее пережилъ на опытѣ, но для другого она непонятна, точно такъ же какъ „громко", „красно", „сладко" имѣютъ значеніе лишь для существъ, обладающихъ ушами, глазами и языкомъ. Въ этихъ первоначальныхъ областяхъ опыта percipi есть esse, занавѣсъ является самой картиной. Если за этимъ въ глубинѣ что-нибудь скрывается, то это слѣдуетъ называть не активностью, а какимъ-нибудь другимъ именемъ.

Правильность этихъ выводовъ кажется настолько очевидной, что прямо удивительно, какимъ образомъ многіе изъ наиболѣе выдающихся писателей по этому вопросу совершенно отрицаютъ реальность активности, переживаемой нами въ этихъ состояніяхъ. По ихъ мнѣнію, чувствовать себя дѣятельнымъ еще не значитъ быть активнымъ, появляющіеся въ опытѣ агенты не суть реальные агенты, препятствія не оказываютъ реальнаго сопротивленія, обнаруживающіяся слѣдствія отнюдь не являются реальными слѣдствіями [1]. Отсюда слѣдуетъ, что чисто описательный анализъ

[1] Напримѣръ: „Чувствованіе активности не въ состояніи, поскольку оно есть [illegible] активности" (Ribot, Mind N. S. X, 463); „Чувствованіе, ощущеніе или чувство активности... съ другой точки зрѣнія, [illegible]

любого изъ нашихъ переживаній активности еще не исчерпываетъ вопроса, что остается что-то, что̀ еще можно сказать объ этихъ переживаніяхъ; этимъ объясняется то обстоятельство, что такіе выдающіеся писатели пришли къ представленію о *безупречно-чистой* активности, активности an sich, которая дѣйствуетъ на самомъ дѣлѣ, а не только кажется дѣятельной намъ, и въ сравненіи съ реальными актами которой вся эта феноменальная активность является очевиднымъ обманомъ.

ніе, изъ котораго никакой рефлексіей нельзя извлечь идею активности... Пріобрѣтаетъ ли впослѣдствіи, или не пріобрѣтаетъ это переживаніе характеръ, существенный для нашего воспріятія и нашей идеи активности, во всякомъ случаѣ, при своемъ возникновеніи, оно отнюдь не является само по себѣ переживаніемъ активности. При своемъ возникновеніи оно является таковымъ лишь въ силу внѣшнихъ основаній и только для стоящаго въ сторонѣ наблюдателя" (Bradley, Appearance and Reality, 2-d edition, p. 605); „Чувство дѣятельности не содержитъ само по себѣ ни малѣйшаго доказательства въ пользу существованія психической дѣятельности" (Münsterberg, Grundzüge etc. S. 67). Я бы могъ привести еще много подобныхъ цитатъ и нѣкоторыя изъ нихъ я бы ввелъ въ мой текстъ, для того чтобы сдѣлать его болѣе конкретнымъ, если бы не смѣшеніе различныхъ точекъ зрѣнія въ разсужденіяхъ большинства этихъ авторовъ (кромѣ Мюнстерберга), которое дѣлаетъ невозможнымъ отчетливое пониманіе ихъ мысли. Я увѣренъ, что, такъ или иначе, меня обвинятъ въ томъ, что я даже въ этой замѣткѣ представилъ этихъ авторовъ въ ложномъ видѣ, приведя выдержки изъ нихъ внѣ связи съ контекстомъ; поэтому, чѣмъ меньше именъ я буду называть и чѣмъ больше я буду держаться отвлеченной характеристики возможнаго въ данномъ случаѣ образа мыслей, тѣмъ меньше нареканій я навлеку на себя. Разъ уже зашла рѣчь о недоразумѣніяхъ, я прибавлю къ этой замѣткѣ нѣсколько словъ въ свою собственную защиту. Профессоръ Стаутъ въ прекрасной главѣ объ „Умственной дѣятельности", въ I томѣ своей Analytic Psychology, порицаетъ меня за то, что я будто бы отожествляю духовную активность съ извѣстными мускульными ощущеніями, и, въ подтвержденіе этого, онъ приводитъ цитаты. Эти цитаты взяты изъ нѣкоторыхъ параграфовъ о „Я", въ которыхъ я пытался показать, что представляетъ центральное ядро активности, которую мы называемъ „нашей". Это ядро я нашелъ въ нѣкоторыхъ интракефальныхъ движеніяхъ, которыя мы, какъ „субъективныя", противополагаемъ обыкновенно активности надтѣлеснаго міра. Я пробовалъ показать, что нельзя считать непосредственно очевиднымъ, что мы чувствуемъ активность внутренняго духовнаго агента, какъ такового (теперь я сказалъ бы—активность „сознанія", какъ такового; см. мою статью „Существуетъ ли сознаніе" въ Journal of Philosophy, vol I, p. 477). Въ дѣйствительности надо различать три вида „активности": элементарную активность, активность переживанія, когда *что-то* происходитъ, и дальнѣйшую спецификацію этого *что-то* въ два *что̀ именно*, активность, которую мы чувствуемъ какъ „нашу", и активность, которую мы приписываемъ объектамъ. Стаутъ, какъ я его понимаю, отожествляетъ „нашу" активность съ активностью тѣлеснаго процесса переживанія и, когда я описываю первую, какъ часть второй, онъ меня обвиняетъ въ томъ, что *я* разсматриваю „нашу" активность какъ своего рода прибавленіе къ самой себѣ (pp. 162—163) и будто бы „отдѣляю активность отъ про-

Тутъ мы входимъ въ сферу метафизическаго вопроса, и мнѣ кажется, что ходъ мыслей человѣка, пытающагося его разрѣшить, часто принимаетъ приблизительно такой характеръ; „Допустимъ, что мы имѣемъ полное право,—можетъ онъ намъ сказать,—приписывать извѣстному ряду переживаній форму чувствованій активности, точно такъ же какъ мы могли бы приписать имъ форму музыкальную или геометрическую. Представимъ себѣ, что эти переживанія дѣйствительно таковы, что то, что мы чувствуемъ, есть воля къ напряженію. Развѣ наше чувствованіе есть

цесса, который активенъ". Но вѣдь всѣ разсматриваемые процессы активны, и ихъ активность неотдѣлима отъ ихъ существованія. Въ своей книгѣ я поднялъ лишь вопросъ о томъ, *какая* активность заслуживаетъ названіе „нашей". Поскольку мы являемся „личностями", противоположными „окружающей средѣ", движенія, происходящія въ нашемъ тѣлѣ, фигурируютъ въ качествѣ нашей активности; и я не могу указать на какія-нибудь другія активности, которыя были бы „нашей" въ этомъ строго-личномъ смыслѣ слова. Только въ болѣе широкомъ смыслѣ слова „нашими" являются также „весь хоръ небесъ и вся утварь земли" и ихъ активность, на томъ основаніи, что они суть наши „объекты". Но въ этомъ случаѣ „мы"—лишь другое названіе для всего процесса опыта, другое названіе для всего, что существуетъ; а я имѣлъ въ виду исключительно личное и индивидуализированное я въ тѣхъ мѣстахъ, которыя порицаетъ профессоръ Стаутъ.

Индивидуализированное я, которое одно, на мой взглядъ, дѣйствительно заслуживаетъ названіе я, является частью содержанія испытываемаго міра. Испытываемый міръ (называемый также „полемъ сознанія") въ нашемъ тѣлѣ имѣетъ свой постоянный центръ, центръ зрѣнія, центръ дѣйствія, центръ интереса. „Здѣсь" — это мѣсто, гдѣ находится тѣло, „теперь"—это моментъ, когда тѣло дѣйствуетъ, „это"—это то, чего тѣло касается; все остальное—„тамъ", „тогда", „то". Эти слова подчеркиваемаго положенія включаютъ въ себя систематику вещей по отношенію къ фокусу дѣйствія и интереса, лежащему въ тѣлѣ; и эта систематика носитъ теперь такой инстинктивный характеръ (было ли когда-нибудь иначе?), что для насъ не существуетъ никакого развитаго или дѣятельнаго опыта внѣ этой упорядоченной формы. Поскольку „мысли" и „чувствованія" не могутъ быть активны, ихъ активность ограничивается активностью дѣятельности тѣла, и только возбудивъ эту активность, онѣ могутъ начать измѣнять активность остальной части міра. Тѣло есть центръ циклона, начало координатъ, постоянное мѣсто ударенія въ движеніи опыта. Все вращается вокругъ тѣла, все чувствуется съ его точки зрѣнія. Такимъ образомъ, слово „я" первоначально является такимъ же опредѣлителемъ положенія, какъ „это" и „здѣсь". Активность, связанная съ положеніемъ, которое характеризуетъ слово „это", преимущественно подчеркивается и если активности имѣютъ чувствованія, то онѣ должны чувствоваться специфически. Слово „мой" обозначаетъ видъ подчеркиванія. Я не вижу никакой непослѣдовательности въ томъ, чтобы, съ одной стороны, разсматривать „мою" активность, какъ нѣчто единственное и противоположное активности внѣшней природы, и, съ другой стороны, утверждать, на основаніи внутренняго опыта, что она состоитъ въ движеніяхъ, происходящихъ въ головѣ. Характеризующее ихъ слово „моя" является подчеркиваніемъ, чувствованіемъ перспективнаго интереса, которымъ онѣ окрашены.

нѣчто большее, чѣмъ *воспоминаніе* о пережитомъ напряженіи? А вѣдь *реальная* активность заключается въ фактическомъ дѣйствованіи; и что произошло съ самимъ дѣйствіемъ прежде, чѣмъ образовалось воспоминаніе о немъ? Что дастъ волѣ *возможность* дѣйствовать такимъ образомъ? И что приводитъ въ *движеніе* эти ряды переживаній, въ которыхъ появляется активность? Можетъ быть, активность, происходящая въ одной части опыта, вызываетъ къ бытію сосѣднюю часть опыта? Въ качествѣ эмпирика вы не можете этого утверждать, потому что вы только что объявили, что активность есть ничто иное, какъ особаго рода синтетическій объектъ или соединительное отношеніе, которое испытывается между двумя частями опыта, уже совершеннаго. Но что вообще ихъ совершило? Что вызываетъ опытъ *überhaupt* къ бытію? *Существуетъ* активность, которая *дѣйствуетъ*; активность, которая *чувствуетъ*, является лишь внѣшнимъ знакомъ".

Къ метафизическому вопросу, поставленному въ этихъ словахъ, я долженъ отнестись съ полнымъ вниманіемъ, прежде чѣмъ закончить свои замѣчанія; но позвольте мнѣ прежде показать вамъ, что, не покидая сѣти непосредственнаго опыта и не задавая себѣ вопроса о томъ, что заставляетъ активность дѣйствовать, мы все-таки считаемъ необходимымъ различать между менѣе реальной и болѣе реальной активностью и что мы должны углубить наше изслѣдованіе душевной жизни на чисто феноменальной почвѣ.

А именно, мы не должны забывать, когда говоримъ о конечномъ характерѣ нашихъ переживаній активности, что каждое изъ этихъ переживаній есть лишь часть болѣе обширнаго міра, звено въ громадной цѣпи процессовъ опыта, изъ которыхъ состоитъ исторія. Каждый частичный процессъ для того, кто его переживаетъ, опредѣляется своимъ происхожденіемъ и своей цѣлью; но наблюдателю съ болѣе широкимъ умственнымъ горизонтомъ, стоящему внѣ процесса, эта цѣль показалась бы лишь временной остановкой, и субъективно-чувствуемая дѣятельность продолжалась бы, въ его глазахъ, въ другой, объективной активности, ведущей гораздо дальше. Такимъ образомъ, мы пріобрѣтаемъ привычку, при обсужденіи переживаній активности, опредѣлять ихъ по ихъ отношенію къ чему-то бо́льшему. Если мы имѣемъ передъ собой незначительное переживаніе, то мы

легко можемъ ошибиться относительно того, какова въ данномъ случаѣ активность и кому она принадлежитъ. Вы думаете, что дѣйствуете вы, а между тѣмъ вы повинуетесь чьему-то побужденію. Вы думаете, что вы дѣлаете *это*, тогда какъ вы дѣлаете нѣчто такое, о чемъ вы вовсе не помышляете. Напримѣръ, вы думаете, что вы только выпиваете этотъ стаканъ вина; въ дѣйствительности же вы кладете начало циррозу вашей печени, которое васъ сведетъ въ могилу. Вы думаете, что вы совершаете торговую сдѣлку, а на самомъ дѣлѣ, какъ гдѣ-то говоритъ Стивенсонъ, вы включаете звено въ экономическую жизнь человѣчества.

Вообще говоря, наблюдатель, съ его болѣе широкимъ полемъ зрѣнія видитъ *конечный результатъ* активности тамъ, гдѣ эта послѣдняя проявляется болѣе реально; и въ *наиболѣе первоначальномъ агентѣ*, существованіе котораго можетъ быть удостовѣрено, какъ въ первоисточникѣ дѣйствія, онъ видитъ наиболѣе реальнаго агента въ данной области. Остальные агенты лишь передаютъ другъ другу импульсъ первоначальнаго агента; на этого послѣдняго мы возлагаемъ всю отвѣтственность; на него мы указываемъ, когда насъ спрашиваютъ: „кто виноватъ?".

Но наиболѣе отдаленные агенты, существованіе которыхъ можетъ быть удостовѣрено, вмѣсто того чтобы быть болѣе продолжительными, часто бываютъ гораздо короче, чѣмъ активность, которую мы имѣемъ въ виду. Мозговыя клѣтки могутъ намъ послужить наилучшимъ примѣромъ. Предполагается, что клѣтки моего мозга возбуждаются такимъ образомъ, что одна клѣтка дѣйствуетъ на сосѣднюю и т. д. (положимъ, путемъ слитнаго переноса катаболическаго измѣненія), и притомъ, что процессъ этотъ происходилъ уже тогда, когда еще не началась моя активность, выражающаяся въ чтеніи лекцій. Если какая-нибудь группа клѣтокъ пріостановила свою активность, мое чтеніе лекцій прекратится или исказится въ томъ или иномъ отношеніи. Cessante causa, cessat et effectus: не указываетъ ли это на то, что кратковременная мозговая активность является болѣе реальной активностью и что моя активность, выражающаяся въ чтеніи лекцій, ничто иное, какъ ея слѣдствіе? Сверхъ того, какъ на это ясно указалъ Юмъ, въ моемъ умственномъ состояніи активности,—слова, которыя должны быть физически произнесены,

представлены какъ непосредственная цѣль активности. Эти слова, однако, не могутъ быть произнесены безъ посредствующихъ физическихъ процессовъ въ нервной системѣ, а между тѣмъ эти процессы совершенно отсутствуютъ въ умственномъ рядѣ активности. Поэтому, этотъ рядъ, разъ онъ выпускаетъ существенно важныя и реальныя ступени дѣйствія, не можетъ представлять реальной активности Этотъ рядъ есть нѣчто чисто субъективное; *факты* активности находятся гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ; они являются чѣмъ-то содержащимъ гораздо болѣе, такъ сказать, промежутковъ, чѣмъ то, о чемъ вспоминаютъ мои чувствованія.

Насколько мнѣ извѣстно, было три основныхъ типа *реальныхъ* фактовъ дѣятельности, удостоенныхъ систематической защиты со стороны философовъ.

Первый типъ принимаетъ существованіе сознанія болѣе продолжительнаго, чѣмъ наше сознаніе, и видитъ въ немъ носителя болѣе реальной активности. Воля этого сознанія является агентомъ, а его намѣреніе—совершеннымъ дѣйствіемъ.

Второй типъ полагаетъ, что агентами являются борющіяся другъ съ другомъ „идеи“, и что дѣйствіе есть побѣда какого-нибудь ряда этихъ идей

Третій типъ считаетъ, что агентами являются нервныя клѣтки и что получающіяся въ результатѣ двигательныя разряженія являются выполненными дѣйствіями.

Если теперь мы должны отрицать реальность за нашими непосредственно чувствуемыми состояніями активности по указанію одного изъ этихъ типовъ, то мы должны также знать, какія практическія послѣдствія можетъ имѣть такая подстановка. *Къ какой практической разницѣ оно приведетъ*, если, вмѣсто того, чтобы наивно говорить, что активенъ „я“, произнося эту рѣчь, я скажу, что въ данной работѣ *активенъ какой-то высшій мыслящій субъектъ*, или что *активны извѣстныя идеи*, или, наконецъ, что *активны нервныя клѣтки*

Таковъ былъ бы прагматическій смыслъ этихъ трехъ гипотезъ. Разсмотримъ ихъ по порядку для полученія отвѣта.

Если мы примемъ высшаго мыслящаго субъекта, то, очевидно, мы должны будемъ признать, что его намѣренія включаютъ въ себя мои намѣренія. Въ дѣйствительности я читаю лекціи *для* него; и хотя я не могу съ увѣренностью знать, какова цѣль

моей дѣятельности, но если я воспринимаю это высшее существо религіозно, то я могу уповать на то, что эта цѣль хорошая, и добровольно ей служить Я могу быть счастливымъ при мысли о томъ, что моя активность передаетъ его импульсъ и что его цѣли являются продолженіемъ моихъ собственныхъ. Однимъ словомъ, пока я воспринимаю его религіозно, оно не лишаетъ реальности мою активность Напротивъ, скорѣе оно укрѣпляетъ ихъ реальность, пока я вѣрю въ то, что эти дѣйствія и это высшее существо хороши.

Если теперь мы обратимся къ идеямъ, то положеніе дѣла существенно измѣнится, въ виду того, что, по ассоціаціонной психологіи идеи вліяютъ другъ на друга лишь въ томъ случаѣ, если онѣ находятся рядомъ. Предполагается, что „мгновеніе“ одной идеи или пары идей, вмѣсто того, чтобы быть длиннѣе, гораздо короче, чѣмъ мгновеніе всего моего поля сознанія въ цѣломъ. Въ обоихъ случаяхъ можетъ получиться одинъ и тотъ же результатъ, потому что эта рѣчь такъ или иначе намъ дана. Но идеи, которымъ приписывается „реальная“ работа въ этой рѣчи, не представляютъ себѣ заранѣе эту рѣчь какъ цѣлое; и если въ предыдущемъ случаѣ я читалъ лекціи для абсолютнаго мыслителя, то теперь идеи читаютъ лекціи для меня, то-есть онѣ безсознательно вырабатываютъ результатъ, который я одобряю и принимаю. Но когда окончится эта лекція, я не найду въ головѣ понятія о томъ, что идеи были агентами этой лекціи, никакой гарантіи того, что мои намѣренія будутъ продолжены. „*Я*“ могу имѣть въ виду дальнѣйшее развитіе моихъ мыслей, но нельзя ручаться за то, что мои идеи, какъ таковыя, захотятъ или будутъ способны осуществить это развитіе

Тоже самое можно сказать о томъ случаѣ, когда агентами являются нервныя клѣтки. Мы должны представлять себѣ активность нервной клѣтки какъ стремленіе чрезвычайно малой длительности, какъ импульсъ, длящійся лишь столько времени, сколько нужно, чтобы перейти къ сосѣдней клѣткѣ, ибо несомнѣнно, что этотъ „процессъ“ долженъ быть „испытанъ“ клѣтками, если только вообще то, что происходитъ между клѣтками, заслуживаетъ названіе активности. Но и въ данномъ случаѣ конечный результатъ, какъ я его воспринимаю, безразличенъ для агентовъ; они къ нему не стремились, не желали и не пред-

видѣли его. То обстоятельство, что ихъ активность совпала въ данномъ случаѣ съ моей волей, не гарантируетъ того, что къ подобному же результату приведетъ ихъ активность еще разъ. И въ дѣйствительности получаются всякаго рода другіе результаты. Мои ошибки, слабости, отступленія, остановки и вообще всякія неудачи—все это тоже результаты активности клѣтокъ. Хотя въ данномъ случаѣ онѣ даютъ мнѣ возможность читать лекціи, въ другихъ случаяхъ онѣ заставляютъ меня дѣлать то, чего бы я не дѣлалъ по своей волѣ.

Такимъ образомъ вопросъ о томъ, *кому принадлежитъ реальная активность*, равносиленъ вопросу о томъ, *въ чемъ заключается актуальный результатъ*. Интересъ этого вопроса полонъ драматизма; какъ будутъ работать вещи? Результатъ будетъ различенъ въ зависимости отъ агентовъ, которые работаютъ. Однимъ словомъ, прагматическій смыслъ разныхъ альтернативъ очень великъ. Какого мнѣнія на этотъ счетъ мы будемъ придерживаться, имѣетъ болѣе чѣмъ чисто словесное значеніе.

Вы видите здѣсь возвращеніе стараго спора! Матеріализмъ и телеологія; элементарныя и кратковременныя дѣйствія, суммирующія себя „слѣпо“, или же заранѣе предвидѣнные идеалы, которые осуществляются путемъ усилія.

Наивно мы вѣримъ, и въ виду человѣчности и драматичности этой вѣры мы охотно вѣримъ въ то, что въ жизни дѣйствуютъ вмѣстѣ какъ болѣе продолжительная, такъ и менѣе продолжительная активность, и что продолжительныя стремленія подчиняютъ другія, поощряютъ ихъ, когда они на вѣрномъ пути, и подавляютъ ихъ, когда они уклоняются въ сторону. Но какимъ образомъ ясно представить modus operandi этого управленія крупныхъ стремленій надъ малыми—это проблема, надъ которой будутъ трудиться метафизики еще много лѣтъ. Если даже когда-нибудь сдѣлается возможнымъ отчетливо изобразить такого рода контроль, то на вопросъ о томъ, насколько успѣшно осуществляется этотъ контроль въ данномъ мірѣ, можно будетъ отвѣтить лишь послѣ тщательнаго изученія подробностей. Никакое философское познаніе общей природы и структуры стремленій или отношенія крупныхъ стремленій къ малымъ не поможетъ намъ предсказать заранѣе, на сторонѣ какихъ изъ всѣхъ различныхъ борющихся стремленій, которыя интересуютъ насъ въ

этомъ мірѣ, наиболѣе вѣроятна побѣда. Мы знаемъ эмпирически, что имѣющія далекую цѣль стремленія часто выполняютъ свой замыселъ, но мы знаемъ также, что такія стремленія часто терпятъ пораженіе вслѣдствіе отсутствія какого-нибудь крайне незначительнаго процесса, отъ котораго зависитъ успѣхъ. Небольшая закупорка мозговой артеріи государственнаго человѣка можетъ пріостановить дѣятельность цѣлаго государства. Поэтому, я не могу даже намекнуть на какое-нибудь рѣшеніе вопроса, которое имѣло бы прагматическое значеніе. Я только хотѣлъ показать вамъ, что это значеніе придаетъ реальный интересъ всякому изслѣдованію о томъ, какіе виды активности могутъ быть реальными. Должны ли мы считать тѣ силы, которыя дѣйствуютъ въ мірѣ, предвидящими въ той или иной степени или же слѣпыми? Это достаточно опредѣляется выборомъ между „нашей“ активностью, какъ „мы“ ее испытываемъ, и активностью нашихъ идей или нашихъ мозговыхъ клѣтокъ.

Выше (стр. 212) я сказалъ, что, прежде чѣмъ кончить эту рѣчь, я вернусь къ „метафизическому“ вопросу; поэтому, я скажу о немъ нѣсколько словъ и на этомъ закончу свои замѣчанія.

Въ какой бы формѣ намъ ни предлагали этотъ вопросъ, мнѣ представляется, что онъ всегда возникаетъ изъ двухъ вещей, во-первыхъ, изъ вѣры въ то, что *причинность* должна обнаруживаться въ активности, и, во-вторыхъ, изъ недоумѣнія по поводу того, какимъ образомъ совершается причинность. Если мы возьмемъ какое-нибудь состояніе активности по его лицевой цѣнности, то у насъ будетъ такое впечатлѣніе, какъ будто мы застигли in flagrante delicto ту силу, которая заставляетъ факты появляться и существовать. Напримѣръ, я упорно борюсь теперь за то, чтобы облечь въ слова истину, которой я уже наполовину овладѣлъ, и сдѣлать ее такимъ образомъ болѣе отчетливой. Если я нахожу эти слова, то можетъ показаться, что сама борьба навлекла ихъ изъ состоянія чистой возможности, въ которой онѣ находились, къ активности. Какимъ образомъ это исполнено? Какимъ образомъ происходитъ *извлеченіе*? Какимъ образомъ я получаю власть надъ еще не существующими словами, а когда они приходятъ, какими средствами я ихъ *заставилъ* прійти? На самомъ дѣлѣ это проблема творенія, ибо вопросъ сводится въ концѣ концовъ

къ тому, какимъ образомъ я даю имъ *бытіе?* Реальная активность—это такая активность, которая даетъ вещамъ реальное бытіе, безъ которой вещи не могутъ существовать и наличность которой необходима для ихъ существованія. Съ другой стороны, можно утверждать, что активность, поскольку мы ее только чувствуемъ, есть лишь наше впечатлѣніе; а впечатлѣніе, по всему ходу нашего разсужденія, есть лишь тѣнь другого факта.

Достигнувъ этихъ выводовъ, я могу теперь лишь указать на тѣ принципы, на которыхъ должна, по моему, основываться радикально-эмпирическая философія, при разсмотрѣніи нашего вопроса.

Если *существуетъ* реальная творческая активность, то, согласно радикальному эмпиризму, она должна въ чемъ-нибудь непосредственно переживаться. Въ чемъ-нибудь должны быть испытаны вмѣстѣ „вотъ“ дѣйствующей причины и „*что* именно“, точно такъ же, какъ испытываются вмѣстѣ „вотъ“ и „что именно“ „холода“, когда человѣкъ ощущаетъ холодъ въ данномъ мѣстѣ и въ данный моментъ. То, что ощущенія обманчивы, не имѣетъ никакого значенія; дѣйствительно, они обманчивы; но когда мы говоримъ „холодно“ и въ то же время видимъ, что градусникъ намъ противорѣчитъ, то это не значитъ, что холодъ, какъ нѣчто специфическое, вычеркивается изъ вселенной. Если не здѣсь, то холодъ находится въ полярномъ кругѣ. Точно такъ же чувствовать движеніе своего поѣзда, когда другой движется передъ нашимъ окномъ, видѣть луну черезъ телескопъ въ два раза ближе, или видѣть два изображенія какъ одно рельефное въ стереоскопѣ,—все это нисколько не уничтожаетъ движенія, близости и рельефности; если ихъ нѣтъ здѣсь, то они находятся гдѣ-нибудь въ другомъ, свойственномъ каждому изъ этихъ свойствъ, мѣстѣ. И гдѣ бы ни находилось мѣстопребываніе реальной причинности, признанное „за истинное“ (если вамъ угодно, въ нервныхъ процессахъ, которые вызываютъ наши чувствованія активности, а также движенія, возникающія, повидимому, благодаря этимъ чувствованіямъ), философія чистаго опыта не можетъ разсматривать реальную причинность иначе, какъ нѣчто тожественное *по своей природѣ* тому, что обнаруживаетъ свою работу въ нашихъ самыхъ ошибочныхъ переживаніяхъ. Именно то, что обнаруживается тамъ, *понимаемъ* мы подъ

словомъ работа, хотя впослѣдствіи мы узнаемъ, что работа происходила не совсѣмъ *тамъ*. Упорство, настойчивость, борьба, усилія къ движенію впередъ, и наконецъ, осуществленіе своего намѣренія—это *есть* дѣйствіе, это *есть* исполненіе въ той единственной формѣ, о которой можетъ разсуждать такъ или иначе философія чистаго опыта. Здѣсь мы видимъ творчество въ его первоначальномъ смыслѣ, здѣсь мы видимъ работу причинности [1]). Отнестись къ этому безъ всякихъ оговорокъ, какъ къ обманчивой поверхности міра, реальная причинность котораго есть неподдающійся воображенію онтологическій принципъ, скрытый за семью печатями,—это, съ точки зрѣнія болѣе эмпирическаго образа мыслей, лишь переображенный анимизмъ. Вы объясните данный вамъ фактъ при помощи вашего „принципа“. но самъ принципъ, стоитъ лишь вамъ въ него вглядѣться, есть ничто иное, какъ небольшая спиритуальная копія съ факта. Вашъ умъ, занятый вопросомъ причинности, никогда не можетъ уйти отъ этого единственнаго вида факта [1]).

[1]) Пусть мнѣ не говорятъ, что это противорѣчитъ моей прежней статьѣ „Существуетъ ли сознаніе“ (Journal of Philosophy, сентябрь 1, 1904, см. особенно p. 489), въ которой я нашелъ, что, тогда какъ природы „мыслей“ и „вещей“ одинаковы, природы дѣйствуютъ другъ на другъ *энергетически* въ вещахъ (огонь жжетъ, вода мочитъ и т. д.), но не въ мыслях. Умственные ряды дѣятельностей состоятъ изъ мыслей, и однако ихъ члены дѣйствуютъ другъ на друга: они задерживаютъ, защищаютъ и вводятъ. Они дѣйствуютъ такимъ образомъ, когда дѣятельность чисто ассоціативная, равно какъ и въ томъ случаѣ, когда имѣетъ мѣсто усиліе. Но я отвѣчу на это, что они дѣйствуютъ такимъ образомъ другими сторонами своей природы, отличными отъ тѣхъ, которыя дѣйствуютъ физически. Въ каждомъ развитомъ ряду дѣятельностей одна мысль является желаніемъ, или мыслью о цѣли, и всѣ остальныя мысли пріобрѣтаютъ чувственный тонъ, различный въ зависимости отъ того, находятся ли онѣ въ гармоніи или въ противорѣчіи съ основной мыслью. Появленіе на сцену этихъ вторичныхъ тоновъ (среди которыхъ фигурируютъ „интересъ“, „трудность“, „усиліе“) вводитъ драму въ рядъ умственныхъ процессовъ. Въ томъ, что мы называемъ физической драмой, эти качества не играютъ рѣшительно никакой роли. *Весь этотъ вопросъ* нуждается въ болѣе полной обработкѣ; но я не вижу здѣсь никакого противорѣчія.

[1]) Меня много разъ обвиняли въ печати въ томъ, что я выставляю метафизическій принципъ активности. Въ виду того, что литературныя недоразумѣнія задерживаютъ вѣрную постановку проблемъ, я нахожу нужнымъ заявить, что такое толкованіе страницъ, опубликованныхъ мною по вопросу объ усиліи и волѣ, совершенно не согласуется съ тѣмъ, что я хотѣлъ сказать. Всѣми моими взглядами въ этомъ вопросѣ я обязанъ Ренувье; и Ренувье, насколько я его понимаю, является (или, по крайней мѣрѣ, былъ въ то время) феноменалистомъ до мозга костей, отрицающимъ „силы“ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова. Отдѣльныя замѣчанія въ

Такимъ образомъ, я прихожу къ тому заключенію, что реальная, дѣйствующая причина, какъ конечная сущность или, если вамъ угодно, какъ „категорія“ дѣйствительности, *является именно тѣмъ, чѣмъ мы ее чувствуемъ*, то-есть тѣмъ видомъ соединенія, который обнаруживаютъ наши собственные ряды активности. Вся цѣликомъ, во всемъ своемъ бытіи она находится въ нашихъ рукахъ; и самымъ разумнымъ для философіи было бы перестать докапываться до причинъ, заставляющихъ результаты осуществляться и дѣйствія дѣйствовать, и вмѣсто того попытаться разрѣшить конкретные вопросы о томъ, въ какомъ мѣстѣ міра помѣщается дѣятельность, каковы ея истинные причинные агенты, и въ чемъ заключаются наиболѣе отдаленныя слѣдствія.

Съ этой точки зрѣнія, метафизическое изслѣдованіе, стремящееся докопаться до причинъ всѣхъ причинъ, теряетъ свой традиціонный ореолъ исключительной возвышенности. Если бы мы могли знать, чѣмъ является реально и трансцендентально сама причинность, то единственно въ чемъ это знаніе намъ было бы *полезно*, такъ это въ томъ, что оно помогало бы намъ въ разныхъ случаяхъ распознавать истинную причину и, такимъ образомъ, болѣе отчетливо прослѣдить дальнѣйшее движеніе дѣйствій. Чисто-отвлеченное изслѣдованіе скрытой природы причинности отнюдь не отличается болѣе возвышеннымъ характеромъ, чѣмъ

моемъ сочиненіи, или фразы, взятыя внѣ связи съ цѣлымъ, быть можетъ, оказались совмѣстимыми съ трансфеноменальнымъ принципомъ энергіи, но пусть кто угодно укажетъ мнѣ на такую фразу, не выхваченную изъ контекста, въ которой можно было бы естественно видѣть защиту такого воззрѣнія. Ложное толкованіе возникло, вѣроятно, сперва благодаря тому, что я защищалъ (вслѣдъ за Ренувье) индетерминизмъ нашихъ усилій. Мои критики предположили, что „свободная воля“ включаетъ въ себѣ понятіе сверхъестественнаго агента. Единственная форма „свободы воли“, которую я когда бы то ни было думалъ защищать, является чисто-историческимъ фактомъ, а именно тѣмъ характеромъ новизны, который появляется въ новыхъ состояніяхъ активности. Если процессъ активности является формой цѣлаго „поля сознанія“ и если каждое поле сознанія является чѣмъ-то единственнымъ не только какъ цѣлое (что теперь всѣми признается), но и въ своихъ элементахъ (въ виду того, что въ данномъ состояніи всѣ эти элементы окрашены цѣлымъ), то новые признаки постоянно входятъ въ міръ, и то, что въ немъ происходитъ, не носитъ характеръ простого *повторенія*, чего требуетъ догматъ безусловнаго единообразія природы. Однимъ словомъ, состоянія активности возникаютъ каждое съ своей оригинальной физіономіей. „Принципъ“ свободной воли, если бы таковой былъ, несомнѣнно обнаружился бы въ подобныхъ явленіяхъ, но я никогда не видѣлъ и теперь не вижу, что бы этотъ принципъ могъ сдѣлать, кромѣ какъ напередъ воспроизвести явленіе, и я не знаю, для чего бы намъ понадобилось ссылаться на него.

всякое другое, равно отвлеченное, изслѣдованіе. Область, гдѣ живетъ причинность, не болѣе возвышенная, чѣмъ всякая другая область. Ясно, что она живетъ и въ грязи міра точно такъ же, какъ и въ абсолютѣ или въ неукротимомъ человѣческомъ умѣ. Цѣнность интереса этого міра заключается не въ его элементахъ, будутъ ли этими элементами вещи или соединенія вещей, а скорѣе въ драматическомъ результатѣ всего процесса и въ значеніи послѣдовательныхъ стадій, которыя вырабатываются этими элементами

Мой коллега и учитель, Джосіа Ройсъ, въ своей замѣткѣ объ Аналитической психологіи Стаута (Mind. 1897) высказалъ нѣсколько тонкихъ замѣчаній по этому вопросу, къ которымъ я отъ всей души присоединяюсь. Я не могу согласиться съ его рѣзкимъ разграниченіемъ между понятіемъ дѣйственности и понятіемъ активности (такъ я понимаю одно изъ его утвержденій), потому что активность является дѣйственной всегда, когда она реальная активность. Но, насколько я понимаю Ройса, вопросъ о внутренней природѣ дѣйственности и активности является для него поверхностной проблемой; и единственная польза для насъ въ разрѣшеніи этого вопроса заключается въ томъ, что оно, быть можетъ, помогло бы намъ разрѣшить гораздо болѣе глубокую проблему о направленіи и смыслѣ міра жизни. Жизнь, говоритъ нашъ коллега, полна значенія, смысла, успѣховъ и пораженій, надеждъ и борьбы, стремленій, желаній и внутренней цѣнности. Она есть полная наличность того, что воплощаетъ въ себѣ цѣнность. Прожить лучше нашу жизнь въ этой наличности—вотъ что является истинной причиной нашего стремленія познать элементы вещей; такимъ образомъ, и мы, психологи, принуждены прійти въ концѣ концовъ къ этому прагматическому выводу

Итакъ, настоятельныя проблемы активности носятъ болѣе конкретный характеръ. Всѣ онѣ являются проблемами объ истинномъ отношеніи между продолжительной и краткой активностью. Когда, напримѣръ, нѣсколько „идей“ (если воспользоваться терминомъ традиціонной психологіи) сливаются въ болѣе обширномъ полѣ сознанія, то продолжаетъ ли тогда существовать меньшая активность на ряду съ болѣе крупной, которая испытывается въ это время сознающимъ субъектомъ? И если да, то

какъ сопровождаетъ крупная дѣятельность болѣе мелкія—пассивно или контролируя ее? Или, можетъ быть, первая совершенно устраняетъ вторую, становится на ея мѣсто и замыкаетъ токъ ея дѣйствія? Затѣмъ, когда процессъ умственной активности и рядъ активности мозговыхъ клѣтокъ приводятъ къ одному и тому же мускульному движенію, то руководитъ ли умственный процессъ первымъ процессомъ или нѣтъ? Или же, съ другой стороны, онъ независимо замыкаетъ эти дѣйствія? Таковы вопросы, съ которыхъ мы должны начать. Но я такъ далекъ отъ того, чтобы хотя бы намекнуть на опредѣленное рѣшеніе этихъ вопросовъ, что мнѣ стоитъ большого труда даже отчетливо ихъ поставить. Однако вопросы эти ведутъ въ область панпсихической и онтологической спекуляціи, литературу которой профессора Бергсонъ и Стронгъ обогатили въ послѣднее время такими талантливыми и интересными изслѣдованіями. Конечно, выводы, къ которымъ пришли эти авторы, во многомъ расходятся и притомъ я не вполнѣ ясно ихъ понимаю; но я склоненъ думать, что направленіе ихъ работъ сулитъ очень много, и что они обладаютъ чутьемъ охотника, идущаго по вѣрнымъ слѣдамъ.

ПРИБАВЛЕНІЕ III.

Дѣйствительность и измѣненіе.

Въ своей книгѣ Principles of Psychology (vol. II, p. 646) я говорилъ объ „аксіомѣ опущенія промежуточныхъ звеньевъ и переноса отношеній“ для обозначенія принципа рядовъ, наиболѣе извѣстнымъ примѣромъ котораго является основное положеніе логики—dictum de omni et nullo (или, какъ я выразился, правило, что то, что свойственно виду, свойственно виду вида). Величина, большая, чѣмъ вторая, которая, въ свою очередь, больше третьей, больше этой послѣдней; двѣ величины, равныя третьей, равны между собой, тожественныя третьей, тожественны другъ другу, причина причины является причиной ея дѣйствій вотъ другіе примѣры этого закона. Хотя этотъ законъ приложимъ безусловно и безъ всякихъ ограниченій къ извѣстнымъ рядамъ абстрактнаго порядка, гдѣ „тожества“, „причины“ и все остальное, о чемъ мы говорили, являются „въ чистомъ видѣ“ и не имѣютъ никакихъ другихъ свойствъ, кромѣ тожественности, причинности и т. д., его, однако, нельзя примѣнить съ такой же увѣренностью къ конкретнымъ объектамъ, обладающимъ множествомъ свойствъ и отношеній, потому что очень трудно провести прямую линію тожества, причинности и т. д. черезъ рядъ такихъ объектовъ, не уклонившись въ какомъ-нибудь „направленіи“, гдѣ не имѣло бы уже мѣста отношеніе, взятое нами за точку отправленія: объектамъ присуще такое множество „аспектовъ“, что мы постоянно уклоняемся отъ первоначальнаго направленія и оказываемся, сами не зная почему, не на томъ пути, по которому мы вышли. Такъ, напримѣръ, кошка есть, въ извѣстномъ смыслѣ, то же самое, что и мышеловка, мышеловка—то же самое,

что и птичья клѣтка, но ни въ какомъ, дѣйствительно цѣнномъ и доступномъ пониманію, смыслѣ кошка не то же самое, что птичья клѣтка. Командоръ Перри былъ, въ извѣстномъ смыслѣ, причиной новаго режима въ Японіи, а этотъ новый режимъ—причиной русской Думы; но мы бы не рѣшились настаивать на томъ, что Перри является причиной Думы. Термины слишкомъ далеко разошлись другъ отъ друга для того, чтобы между ними было какое-нибудь реальное или практическое отношеніе. Въ каждомъ рядѣ реальныхъ терминовъ измѣняются не только сами термины, ихъ спутники и все, что ихъ окружаетъ, но и мы измѣняемся, и измѣняется ихъ *значеніе* для насъ, такъ что въ поле нашего зрѣнія входятъ все новые и новые виды тожествъ, все новые и новые типы причинной связи, которые овладѣваютъ нашимъ вниманіемъ Наши прежнія линіи теряютъ свое значеніе и мы ихъ оставляемъ. Мы больше не можемъ ни замѣщать прежніе термины, ни „переносить“ отношенія, такъ какъ опытъ открылъ намъ множество новыхъ измѣреній. Вмѣсто прямой линіи опытъ движется теперь по зигзагу, и для того, чтобы удержать его на прямой линіи, нужно произвести насиліе надъ его самопроизвольнымъ развитіемъ. Правда, я не отрицаю безусловно, что можно, если поискать какъ слѣдуетъ (хотя я сомнѣваюсь въ этомъ), *найти* въ природѣ такую линію, на которую можно было бы нанизать безконечный рядъ строго тожественныхъ терминовъ или обладающихъ одинаковой причинностью причинъ, если только такое открытіе нужно кому-нибудь. Въ предѣлахъ этихъ линій наши аксіомы сохранили бы свою силу, причины производили бы дѣйствія своихъ дѣйствій и т. д.; но сами эти линіи, если бы онѣ были найдены, являлись бы лишь отдѣльными частями обширной природной сѣти. А по отношенію къ другимъ линіямъ этой сѣти вы не могли бы утверждать, что и тутъ приложимъ принципъ опущенія промежуточныхъ звеньевъ; по крайней мѣрѣ, вы не могли бы этого утверждать: понимая этотъ принципъ такъ, какъ понимаетъ его всякій умный или здоровый человѣкъ, и не придавая ему того значенія, при которомъ онъ въ приложеніи къ конкретнымъ данным превратился бы просто въ *глупость*. Въ *практическомъ* мірѣ, въ томъ мірѣ, съ которымъ мы, въ виду его значенія для насъ, сообразуемся, двѣ вещи, тожественныя третьей, безусловно

не тожественны другъ другу; и однѣ вещи постоянно являются причинами другихъ вещей, не будучи въ то же время отвѣтственными за все то, что производится этими послѣдними.

Профессоръ Бергсонъ, въ силу его вѣры въ гераклитовское „devenir réel“, долженъ былъ бы, если только я его правильно понимаю, безусловно отрицать приложимость неквалифицированныхъ логическихъ аксіомъ къ дѣйствительному міру. Согласно ему, мѣняются не только термины, вслѣдствіе чего, по прошествіи нѣкотораго времени, сами элементы вещей перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ они были раньше, но мѣняются также и отношенія, которыя, такимъ образомъ, очутившись между новыми вещами, замѣнившими прежнія, перестаютъ играть свою прежнюю роль. Если бы это было въ дѣйствительности такъ, то какъ бы тожественное ни замѣнялось постоянно тожественнымъ въ логическомъ мірѣ чистой тожественности, въ мірѣ реальныхъ актовъ каждая линія тожества, намѣченная нами въ началѣ, въ концѣ концовъ исчезала бы, такъ что мы не могли бы продолжать ее. Въ этомъ мірѣ вещи, тожественныя третьей, не всегда будутъ (вѣрнѣе, въ строгомъ смыслѣ, никогда не будутъ) тожественны другъ другу, потому что въ этомъ мірѣ *нѣтъ* буквальнаго или идеальнаго тожества между нумерически различными вещами. Точно такъ же для этого міра не будетъ истиннымъ положеніе, что причина причины является безусловной причиной ея дѣйствій; ибо, если мы, вмѣсто того чтобы довольствоваться тощимъ схематизмомъ Юма и Канта, прослѣдимъ линіи реальной причинности, мы найдемъ, что отдаленныя слѣдствія рѣдко являются цѣлью каузальныхъ намѣреній [1]), что ни одинъ видъ причинной активности не продолжается вѣчно и что о принципѣ опущенія промежуточныхъ звеньевъ можно говорить только in abstracto [2]).

Въ Monist (томы I, II, III, 1890—1893) напечатано нѣсколько статей Чарльза С. Пирса. Эти статьи не произвели при своемъ появленіи достаточнаго впечатлѣнія, вѣроятно вслѣдствіе своей оригинальности; но если я не ошибаюсь, онѣ сдѣлаются золотой розсыпью идей для мыслителей будущаго поколѣнія. Взгляды

[1]) Ср. Думу и ту пѣль, которую себѣ ставитъ Перри.

[2]) Ср. Прибавленіе II по поводу того, что и здѣсь понимаю подъ словами „реальная“ причинная активность.

Пирса вполнѣ согласуются со взглядами Бергсона, хотя онъ пришелъ къ нимъ совершенно инымъ путемъ. И тотъ, и другой полагаютъ, что то, что въ вещахъ представляется новымъ,—въ дѣйствительности ново. Наблюдателю, стоящему внѣ причинъ, производящихъ новизну, эта послѣдняя можетъ показаться простой „случайностью“; для того же, кто стоитъ внутри ея, она является выраженіемъ „свободной творческой дѣятельности“. Такимъ образомъ, „тюхизмъ“ Пирса фактически оказывается синонимомъ бергсоновскаго „devenir réel“ Обычное возраженіе противъ допущенія новыхъ признаковъ состоитъ въ томъ, что эти признаки, возникая ex nihilo и внезапно врываясь въ міръ, нарушаютъ будто бы его раціональную непрерывность. Пирсъ опровергаетъ это возраженіе, сочетая свой тюхизмъ съ подробно имъ развитымъ ученіемъ „синехетизма“ или непрерывности, и эти два ученія сливаются у него въ высшемъ синтезѣ, которому онъ даетъ названіе „агапастицизма“ (loc. cit. III, 188). „Агапастицизмъ“ совершенно тожественъ бергсоновской „évolution créatrice“. Новизна въ томъ видѣ, въ какомъ она находится эмпирически, въ опытѣ, появляется не скачками и толчками, а просачивается незамѣтнымъ образомъ, такъ какъ смежныя части опыта всегда переливаются другъ въ друга въ виду того, что даже самое ничтожное реальное данное является чѣмъ-то одновременно появляющимся и исчезающимъ, и даже нумерическое различіе можетъ осуществиться лишь по прошествіи конкретнаго промежутка времени. Эти промежутки времени отклоняютъ насъ отъ первоначально нами избраннаго направленія и всѣ прежнія тожества въ концѣ концовъ исчезаютъ, такъ какъ роковая въ своей непрерывности инфильтрація иного по отношенію къ нимъ выбиваетъ вещи изъ ихъ первоначальной колеи. Мы видимъ въ данномъ случаѣ нѣчто вполнѣ аналогичное направленію кривой линіи: кривая *никогда* не идетъ въ одномъ и томъ же направленіи и представленіе о ней, какъ о многоугольникѣ съ безконечнымъ числомъ сторонъ, искажаетъ ее, предполагая, что она хоть одинъ моментъ такова. Пирсъ говоритъ о „безконечно малой“ тенденціи къ измѣненію. Въ самомъ дѣлѣ, математическое понятіе безконечно малаго заключаетъ въ себѣ всю парадоксальность, присущую идеѣ о тожественномъ и въ то же время превращающемся въ нѣчто другое, о тожественности, которая *сохраняется* лишь постольку, поскольку она сохраняется въ своемъ *исчезновеніи*, которая не поддается *переносу*, какъ не поддаются ему отношенія рядовъ, когда мы пытаемся приложить ихъ къ дѣйствительности, вмѣсто того чтобы прилагать ихъ къ однимъ понятіямъ.

Одинъ изъ моихъ друзей высказалъ мысль, которая въ грандіозныхъ размѣрахъ иллюстрируетъ невозможность провести одну и ту же линію черезъ дѣйствительность; эту мысль я считаю умѣстнымъ привести здѣсь. Мой другъ полагаетъ, что для того, чтобы придать исторіи „научный“ характеръ, достаточно точно опредѣлить содержаніе какихъ-нибудь двухъ эпохъ (напримѣръ, конца XIII вѣка и начала XIX вѣка), затѣмъ точно опредѣлить направленіе измѣненія, идущаго отъ одной эпохи къ другой, и, наконецъ, продолжить линію этого направленія въ будущее. Продолжая такимъ образомъ линію, полагаетъ онъ, мы получили бы возможность опредѣлить дѣйствительное состояніе вещей въ любой моментъ будущаго. Мы всѣ чувствуемъ по существу нереальность такой концепціи „исторіи“; но если на самомъ дѣлѣ существуетъ такой синехетическій плюрализмъ, въ который вѣрятъ Пирсъ, Бергсонъ и я, то все, что реально существуетъ, всякое явленіе развитія, даже наиболѣе простое, окажетъ такое же сопротивленіе нашей наукѣ, если эта послѣдняя будетъ претендовать на то, чтобы давать намъ точныя, а не приблизительныя и статистически обобщенныя, изображенія развитія дѣйствительности

Я лишенъ возможности дать въ этой замѣткѣ болѣе подробный очеркъ идей Пирса, но я серьезно совѣтую всѣмъ, изучающимъ Бергсона, сравнить эти идеи съ идеями французскаго философа.

Примѣчаніе къ лекціи VI, стр. 137. Болѣе подробное оправданіе идеи активности читатель найдетъ въ Прибавленіи II, гдѣ я пытаюсь говорить въ пользу ея признанія въ качествѣ опредѣленной формы непосредственнаго опыта, вопреки ея раціоналистическимъ критикамъ.

Я добавляю здѣсь нѣсколько замѣчаній, которыя должны обезоруживать возможныхъ критиковъ воззрѣній проф. Бергсона, который, чтобы защититься противъ неправильныхъ пониманій его мнѣнія, долженъ былъ бы развить и полнѣе наложить свое утвержденіе относительно того, что понятія имѣютъ практическое, а не теоретическое примѣненіе. Понятый однимъ способомъ, этотъ тезисъ кажется совершенно неосновательнымъ, ибо посредствомъ понятій мы безъ сомнѣнія увеличиваемъ наши свѣдѣнія о вещахъ, а это представляется теоретическимъ пріобрѣтеніемъ независимо отъ того, какія бы практическія пріобрѣтенія ни послѣдовали за нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, покажется пожалуй, что г. Бергсонъ опровергаетъ себя своими собственными словами. Если его философія имѣетъ какія-либо притязанія, то это именно—дать лучшее познаніе истины, чѣмъ то, которое дается раціоналистическою философіей; однако что такое она сама по себѣ, какъ не система понятій? Не разсуждаетъ ли ея авторъ исключительно съ помощью понятій въ этой своей попыткѣ показать, что они не могутъ дать никакого познанія?

На это частное возраженіе во всякомъ случаѣ легко отвѣтить. Пользуясь своими собственными понятіями съ тѣмъ, чтобы лишить довѣрія теоретическія притязанія понятій вообще, Бергсонъ не впадаетъ въ противорѣчіе, но, напротивъ, живописно иллюстрируетъ свой собственный взглядъ относительно ихъ практической роли, такъ какъ они служатъ въ его рукахъ только для нашей „ріентировки“, для того, чтобы показать намъ, въ какую сторону намъ слѣдуетъ *на практикѣ обратиться*, если мы желаемъ пріобрѣсти то болѣе полное познаніе дѣйствительности, которое де не могутъ дать они. Онъ направляетъ наши ожиданія прочь отъ нихъ, въ сторону презрѣннаго чувственнаго потока. *То, чего онъ достигаетъ съ ихъ помощью, есть такимъ образомъ только новая практическая точка зрѣнія.* Онъ только возстановляетъ, вопреки запрещеніямъ интеллектуалистической философіи, наши естественно сердечныя отношенія съ чувственнымъ опытомъ и здравымъ смысломъ. Эта помощь является, безъ сомнѣнія, исключительно практическою; но за нее мы можемъ быть почти безгранично благодарны. Снова положиться на наши чувства со спокойною философскою совѣстью! Кто когда-нибудь представлялъ намъ столь цѣнную вольность до того?

Если сдѣлать нѣкоторыя различенія и дополненія, то, повидимому, нетрудно оспаривать другіе пункты обвинительнаго акта. Понятія являются реальностями новаго порядка, съ специфическими отношеніями между ними. Когда мы сравниваемъ наши различныя понятія, то эти отношенія воспринимаются въ той же мѣрѣ непосредственно, въ какой воспринимается разстояніе между двумя чувственными объектами, когда мы смотримъ на нихъ. Итакъ, образованіе понятія есть операція, которая даетъ намъ матеріалъ для новыхъ актовъ воспріятія; и если результаты этихъ послѣднихъ изложены письменно, то мы получаемъ тѣ воплощенія „умственной истины“ (по выраженію Локка), которыя извѣстны подъ именами математики, логики и апріорной метафизики. Познать всю эту истину есть, правда, теоретическое пріобрѣтеніе, но лишь скудное; ибо отношенія между объектами, принадлежащими къ классу понятій, какъ таковыми, бываютъ исключительно статическими отношеніями голаго сравненія, какъ различіе или сходство, согласіе или противорѣчіе, включеніе или исключеніе. Ничего не *случается* въ царствѣ понятій; здѣсь — только „вѣчныя“ соотношенія. Поэтому, теоретическая выгода не простирается даже до того, чтобы коснуться внѣшней каймы реальнаго міра,—міра причинныхъ и динамическихъ отношеній, дѣятельности исторіи. Бергсонъ правъ, когда онъ отвлекаетъ насъ отъ понятій и обращаетъ къ воспріятію для того, чтобы намъ удалось пріобрѣсти познаніе всей этой движущейся жизни.

Сочетая понятія съ воспріятіями, ***мы можемъ чертить карты распредѣленія*** другихъ воспріятій для отдаленнаго пространства и времени. Конечно, познаніе этого распредѣленія есть нѣкоторое теоретическое пріобрѣтеніе, но это пріобрѣтеніе крайне ограничено, оно не можетъ быть осуществлено безъ воспріятій, и даже тогда оно доставляетъ только статическія отношенія. Изъ картъ мы узнаемъ только расположенія, а расположеніе вещи есть лишь самый маловажный видъ истины относительно ея; но, вслѣдствіе своей необходимости для составленія нашихъ плановъ дѣйствія, построеніе картъ съ помощью понятій имѣетъ огромную практическую важность, на которой столь справедливо настаиваетъ Бергсонъ.

Но надо сказать, что понятія не только даютъ намъ вѣчныя истины изъ рода сравненій и карты расположенія вещей; они вносятъ въ жизнь новыя *цѣнности*. Въ ихъ планирующей функціи они стоятъ по отношенію къ воспріятію вообще въ томъ же отношеніи, въ какомъ зрѣніе и слухъ стоятъ къ осязанію (Спенсеръ называетъ эти высшія чувства только органами опережающаго осязанія). Но наши глаза и уши также раскрываютъ намъ міры, обладающіе самостоятельнымъ великолѣпіемъ: отсюда вытекаетъ музыка и декоративное искусство, и результатомъ является невѣроятное усиленіе жизненной цѣнности. Точно такъ же и міръ понятій производитъ новые разряды цѣнности и оправданія нашей жизни. Его карты не только оказываютъ намъ практическія услуги; уже одно умственное обладаніе подобными обширными картинами есть само по себѣ вдохновляющее благо. Возникаютъ новые интересы и стимулы, пробуждаются чувства могущества, возвышенности и удивленія.

Абстрактность per se имѣетъ повидимому соприкосновеніе съ идеальностью. „Вѣрность для вѣрности“ Ройса представляетъ собою превосходный примѣръ. Такія „причины“, какъ отрицаніе рабства, демократичность, свобода, будучи осуществлены, распадаются на свои низменныя частности. Настоящая „наличная цѣнность“ идеи, повидимому, присуща ей только въ абстрактномъ состояніи. Истина вообще, какъ утверждаетъ Ройсъ въ своей *Philosophy of Loyalty*, представляется вещью, совсѣмъ отличною отъ истинныхъ частностей, въ которыя выгоднѣе всего вѣрить. Она превосходитъ въ смыслѣ цѣнности всѣ эти „удобства“ и

есть нѣчто предназначенное для жизни, независимо отъ ея удобства или неудобства. Истина съ большой буквы есть „многозначительный результатъ“; истины, касающіяся подробностей, суть „жалкія крохи“, это просто—„мелкіе успѣхи“ (op. cit., лекція VII, въ частности § V).

Теперь спрашивается: слѣдуетъ ли разсматривать такое внесеніе новой *цѣнности* въ бытіе, какъ теоретическое пріобрѣтеніе? Это—трудный вопросъ, ибо хотя цѣнность въ одномъ смыслѣ есть объективно воспринимаемое качество, но сущность этого качества есть его отношеніе къ волѣ, и въ его наличности заключается динамическій стимулъ, который дѣлаетъ наше дѣйствіе тѣмъ или инымъ. Поэтому казалось бы, что понятія (поскольку дѣло идетъ о ихъ функціи, заключающейся въ созданіи цѣнностей) стоятъ въ связи болѣе съ нашей дѣятельной жизнью, чѣмъ съ теоретической; итакъ, здѣсь формулировка Бергсона опять представляется безспорной. Люди, которые имѣютъ извѣстныя понятія, бываютъ различно одушевлены, различно проходятъ свое жизненное поприще. Отсюда не вытекаетъ съ необходимостью, что они болѣе интимно понимаютъ различныя жизненныя поприща.

Но можно еще сказать, что мы комбинируемъ старыя понятія съ новыми, постигая этимъ путемъ такія реальности, какъ эѳиръ, Богъ, души и т. д., относительно которыхъ наша чувственная жизнь сама по себѣ оставляла бы насъ въ полной неизвѣстности. Это безспорно—увеличеніе нашего знанія; это вполнѣ можно назвать теоретическимъ пріобрѣтеніемъ. Однако и здѣсь критическія замѣчанія Бергсона справедливы. Образованіе понятій,—какъ бы много оно ни сообщало намъ *относительно* подобныхъ невидимыхъ объектовъ,—не проливаетъ ни одного луча свѣта на ихъ внутреннюю сторону. Дѣйствительно, чѣмъ полнѣе становятся наши опредѣленія эѳирныхъ волнъ, атомовъ, Бога или душъ, тѣмъ менѣе (а не болѣе) постижимыми представляются они намъ. Сообразно съ этимъ люди, свѣдущіе въ этихъ вещахъ, начинаютъ все болѣе и болѣе приписывать только инструментальное значеніе нашимъ понятіямъ о нихъ. Можетъ быть, эѳиръ и молекулы подобны координатамъ и среднимъ числамъ; это только какъ бы костыли, съ помощью которыхъ намъ на практикѣ удается пробираться среди нашего чувственнаго опыта.

Изъ этихъ соображеній мы видимъ, какъ легко можетъ вырасти въ цѣлое словопреніе вопросъ о томъ, имѣетъ ли функція понятій теоретическій или практическій характеръ. Съ этой точки зрѣнія, быть можетъ, лучше отказаться отъ обостренія альтернативы. Единственное, что является достовѣрнымъ среди всего этого, это—безусловная справедливость утвержденія Бергсона, что жизнь, характеризуемая явленіями дѣятельности и перемѣны, цѣликомъ остается внутренно непроницаемою для изслѣдованія съ помощью понятій и что она открывается только симпатическому постиженію на почвѣ непосредственнаго чувства. Всѣ „что именно“ и „вотъ это“—реальности, и въ смыслѣ отношеній и въ смыслѣ составныхъ частей являются въ концѣ концовъ содержаніемъ непосредственнаго конкретнаго воспріятія. Даже болѣе далекіе, не воспринимаемые *уклады* (временные, пространственные и логическіе) этого содержанія также являются чѣмъ-то такимъ, что намъ необходимо познать—не только ради удовольствія, заключающагося въ познаніи, но и ради практической пользы. Мы можемъ назвать эту потребность уклада либо теоретическою, либо практическою потребностью, смотря по тому, на чемъ мы поставимъ особенное удареніе; но Бергсонъ вполнѣ правъ, когда онъ познаніе съ помощью понятій ограничиваетъ укладомъ и когда онъ утверждаетъ, что укладъ есть только внѣшній край и шелуха всей совокупности того, что мы должны познать.

УКАЗАТЕЛЬ.

Абсолютизмъ (Absolutism), 19, 21, 22, 29, 40 сл., 44, 68, 171.
См. Монизмъ.
Абсолютъ (Absolute the), 26, 60—61, 64 сл., 97, 104 сл., 112, 149, 161 сл., 171; не то же, что Богъ, 62, 75; его рациональность, 64 сл.; его иррациональность, 66—73; трудность его пониманія (difficulty of conceiving it), 107.
Аналогія (Analogy), 4, 84 сл.
Ангелы, 91.
Антиноміи (Antinomies), 126, 132.
Аристидъ, 167.
Ахиллъ и черепаха, 125, 140.

Безконечность (Infinity), 124.
Безсмертіе (Immortality), точка зрѣнія Фехнера, 95.
Бергсонъ (Bergson, H.), лекція VI, passim. Его характеристика, 123 сл., 146.
Богъ, 14 сл., 62, 70, 106, 132, 162.
Бревно, 178.
Брэдлей (Bradley, F. H.), 25, 40, 44, 117, 122, 164.
Бэли (Bailey, S.), 2.

Влініе (Influence), 30, 142.
Воззрѣніе (Vision), въ философіи, 11.
Воля къ вѣрѣ (Will to believe), 181.
Время (Time), 127.
Вселенная, цѣлостная (Block-universe), 171, 181.
Вундтъ, 101.

Гегель, лекція III, passim, 5, 47, 114, 116, 121, 164; его воззрѣніе, 49, 55 сл., 58; употребленіе двойного отрицанія (use of double negation), 57; его порочный интеллектуализмъ, 59; Голдэнъ о немъ, 77; Макъ-Таггартъ о немъ, 78; Ройсъ о немъ, 80.
Годжсонъ (Hodgson, S. H.), 155.
Голдэнъ (Haldane, R. B.), 77.
Гринъ (Green, T. H.), 3, 13, 76, 152.
„Грѣхопаденіе“ (Fall), 66, 171.

Движеніе (Motion), 128, 131, 139; Зенонъ о движеніи, 125.
Джексъ (Jacks, L. P.), 19.
Джонсъ (Jones, H.), 28.
Діалектическій методъ (Dialectic method), 49.
Духъ, вѣчный, (Mind, the eternal), 76.
См. Абсолютъ.
Душа (Soul), 109, 115.
Душа земли (Eart-soul), 85 сл.
Душа растеній (Plant-soul), 92 сл.
Дѣйствительность (Reality), 144 сл., 155 сл.

Единицы дѣйствительности (Units of reality), 158.
Elan vital, 144.

Жизнь (Life), 174.

Земля (Earth), въ философіи Фехнера, 87;—ангелъ, 91.
Зенонъ, 124.
Зло (Evil), 171.

Идеализмъ (Idealism), 20.
См. Абсолютизмъ.
Измѣненіе (Change), 126, 139.

Индетерминизмъ (Indeterminism), 43.
Иной (Other), 53, 172; „по отношенію къ самому себѣ“ („its own other“), 60 сл., 155.
Интеллектуализмъ, порочный (Vicious intellectualism), 33, 120.
Интеллектуалистическая логика (Intellectualist logic), 119, 142, 144.
Интеллектуалистическій методъ (Intellectualist method), 161.
Интеллектъ (Intellect), его функція практическая (its function is practical), 136 сл.
Интимность (Intimacy), 17.
Ирраціональность (Irrationality), 45; абсолюта, 66—73.

Іоахимъ (Joachim), 68, 79.

Кантъ, 10, 110, 131 сл.
Катонъ, 167.
„Qua“, 22, 25, 147, 149.
„Quatenus“, 25, 147.
Конечный Богъ (Finitness of God), 62, 70, 163.
Конечный опытъ (Finite experience), 21, 26, 100, 105—106.
Конкретная дѣйствительность (Concrete reality), 155, 157.
Конь, 146.
Крайности (Extremes), 38, 41.
Кэрдъ (Caird, E.), 53, 76.

Лейбницъ, 66.
Личность, раздѣленіе ея (Personality, divided), 165.
Логика, 51, 117; интеллектуалистическая логика, 119, 133.
Лотце, 30, 67.
„Лѣстница вѣры“ („Faith-ladder“), 181.
Лютеръ, 168.

Майерсъ (Myers, F. W. H.), 174.
Макъ-Таггартъ (McTaggart), 28, 41 сл., 67, 78 сл., 100.
„Между“ („Between“), 39.
Методъ понятій (Conceptual method), 134 сл., 139.
Миллъ (Mill, J. S.), 133, 143.
Множество въ единствѣ (Manyness in oneness), 178.
См. Соединеніе.
Мозгъ (Brain), 89.
Монизмъ (Monism), 20, 65, 70, 111, 173. 178 сл.
— Фехнера, 85.
См. Абсолютизмъ.
Мономаніаки (Monomaniacs), 44.

Наука (Science), 81.
„Независимыя“ существа („Independent“ beings), 30, 31.
Непрерывность (Continuity), 141 сл., 180.
Ньютонъ, 143.
„Нѣкоторый“ („Some“), 44.
Нѣмецкая привычка философствовать (German manner of philosophizing), 9.

Оксфордъ, 3, 173, 183.
Опытъ (непосредственный опытъ, переживаніе — Experience), 172; религіозный опытъ, 169.
Отношенія (Relations), 39, 153 сл.:—„внѣшнія“ (external), 44; установленіе отношеній (Relating), 3.
Отрицаніе (Negation), 52 сл.; двойное (double) отрицаніе, 57.
Отчужденность (Foreignness), 17.
Ощущенія (Sensations), 153.

Пантеизмъ (Pantheism), 13, 15.
Паульсенъ, 10, 12.
Плюрализмъ (Pluralism), 24, 42, 44, 171, 176 сл.
Политеизмъ (Polytheism), 171.
Понятія (Concepts), 120, 129 сл.
Практическій разумъ (Practical reason), 182.
Прерывность измѣненія (Discreteness of change), 127.
Природа (Nature), 11, 157.
Причиненіе (Causation), 142.
См. Вліяніе.
Противорѣчіе (Contradiction), у Гегеля, 49 сл.
Психическая химія (Mental chemistry), 101.
Психическій синтезъ (Psychic synthesis), 101.
См. Соединеніе.
Психическое изысканіе (Psychical research), 174.

Различіе (Difference), 142 сл.
Разумъ (Reason), 157, 172.
Раціонализмъ, опредѣленіе его (Rationalism defined), 4, 54; его тощій видъ (its thinness), 80, 129.
Раціональность (Rationality), 45, 62 сл., 176 сл.
Религіозныя переживанія (Religions experiences), 168 сл.
Ритчи (Ritchie), 40.
Ройсъ (Royce), 33 сл., 64, 96, 100 сл., 109, 114, 117, 146, 164.

Сахаръ, 122, 127.
Свидѣтели опыта, подразумѣваемые (witnesses as implied in experience), 110.
Синтезъ психическій.
См. Соединеніе.
Сліяніе (Confluence, Conflux), 141, 180.
Смерть (Death), 167.
Соединеніе душевныхъ состояній (Compounding of mental states), 95 сл., 102 сл., 148, 154, 156, 161, 164.
Сознаніе, сверхчеловѣческое (Consciousness, superhuman), 87, 171 сл.; его сложная природа (its compound nature), 94, 96, 102 сл., 158.
Сократъ, 156.
Соціализмъ, 43.
Спиноза, 25.
Спиритуалистическая философія (Spiritualistic philosophy), 13.
Степени (Degrees), 41.
Сфинксъ, 12.

Твореніе (Creation), 16, 67.
Теизмъ (Theism), 13.
Теорія духовныхъ частицъ (Mind-dust theory), 103.
Тожественное (Same), 148, 154.
Тожество (Identity), 52.
Тощій (Thin), 75.
Тощій видъ современнаго трансцендентализма (Thinness of the current transcendentalism), 80, 97 сл.
Тучный (Thick), 75.
„Тучность“ философіи Фехнера („Thickness“ of Fechner's philosophy), 80.
Тэйлоръ (Taylor, A. E.), 42, 77, 117.

Уничижительные эпитеты (Diminutive epithets), 6.
Уэллсъ (Wells), 43.

Феррьеръ (Ferrier, Jas.), 7.
Фехнеръ, лекція IV, passim; его жизнь, 81—83; онъ разсуждаетъ путемъ аналогіи (he reasons by analogy), 84; его геній, 86; сравненіе съ Ройсомъ, 96, 114; не вполнѣ монистъ (not a genuine monist), 162; его Богъ; и религіозный опытъ, 170.
Философіи, ихъ типы (Philosophies, their types), 13, 17.
Философія дикарей (Savage philosophy), 11.
Философы, ихъ методъ (Philosophers, their method), 4; ихъ общее желаніе (their common desire), 6; они должны разсуждать (they must reason), 7.
Фокіонъ, 167.
„Форма всего цѣлаго“ („All-form“), 19, 179.
„Форма каждаго единичнаго“ (Each-form“), 19, 179.

Честертонъ (Chesterton), 111, 167.

Эмпиризмъ (Empirism), 146, 152; и религія, 173; опредѣленіе, 4.
Эндосмосъ (Endosmosis), 141.
Эпитеты.
См. Уничижительные.

Юмъ, 10, 147.

Института Ленина